الأدلة العقلية على وجود الله
بين المتكلمين والفلاسفة

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

(الطبعـــة الأولـــى)

(١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م)

منشـــورات الأصـــلين

info@aslein.org

الأدلة العقلية على وجود الله
بين المتكلمين والفلاسفة
(دراسة مقارنة)

Rational Proofs on God Existence

between Mutakallimeen & Philosophers

تأليف

د. سعيد عبد اللطيف فودة

قائمة المحتويات

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، وبعد

فإن البحث في أصول الدين من أهمِّ المعارف والعلوم التي ينبغي على النوع الإنساني أن يهتم بها، والدليل على ذلك كثرة الدراسات التي تكتب في هذا المجال. وتتفاوت الدراسات العقدية أهمية بحسب الموضوع الذي تتناوله الدراسة، ولا شكّ في أنّ البحث في الأدلة التي تفضي إلى العلم بوجود الله تعالى تُعَدُّ من أهمّ مباحث علم العقيدة.

التعريف بموضوع الدراسة:

تتناول هذه الدراسة بالبحث مسألة الأدلة العقلية على إثبات وجود الله تعالى، ولذلك تم اختيار مجموعة من أشهر الأدلة وأهمها، وتحاول الدراسة أن تتفحص قوة هذه الأدلة ومتانتها، ومدى إمكانية الاعتماد عليها، وذلك عن طريق التدقيق في بحوث المتكلمين والفلاسفة من شتى الاتجاهات، مع إعطاء قدر لا بأس به لنتاج الجهود الفكرية، والفلسفية الحديثة، والمعاصرة في هذا الموضوع. وهو أمر له اعتباره في مجال الدراسة المقارنة.

وقد حرصت الدراسة على المقارنة بين أعمال المتكلمين الإسلاميين في هذا الموضوع المهم، وبين ما توصل إليه الفلاسفة والمفكرون الغربيون في هذا المجال، حيث إن هناك نشاطا متزايداً في الغرب بالاهتمام بدراسة الأدلة على وجود الله تعالى، وإعادة تفحصها، ومحاولة اكتشاف الجديد، ومحاولة توظيف بعض الاكتشافات في العلوم الطبيعية والنظريات الفيزيائية في هذا المجال.

ولا يخفى أن هذا الموضوع تتزايد أهميته لا في الغرب فقط، بل في الشرق أيضا، حيث إن هناك نشاطا ملحوظا للمنكرين للأديان، والمشككين في وجود الله، وهؤلاء غالبا يزعمون أنهم متمسكون بالنتاج العلمي الطبيعي، وأن قولهم في هذا المجال أسدُّ وأقوم من قول أهل الأديان أو المؤمنين بالله. ورأينا من واجبنا أن نساهم ولو بهذا الجهد القليل في هذا الباب المهم. ومن هنا حرصنا على تقديم اهم ما قرره أعلام فلاسفة الدين في الغرب من نظريات له

علاقة بما نحن فيه،ومدى تأثيرها سلبا أو إيجاباً، وكيفية نقاشها، ومدى ما فيها من وجاهة واعتبار.

وأرجو أن يكون في هذه المحاولة فائدة للجيل الجديد لكي يكمل البناء عليها، ويستدرك نقائصها، ويستفيد منها. ويكمل ما لم نقم به فالعلم إنما يتكامل بالتراكم وإعادة النقد. وأدعو الجيل القادم من الشباب والعاملين أن يبذلوا جهدهم لإعادة النظر في كثير مما تمَّ تسويقه إليهم خصوصاً خلال القرن الماضي تحت عنوان إعادة القراءات، أو التجديد الديني، الحداثة ونحو ذلك من التسميات اللامعة التي ينجذب نحوها كثير من الناس، فيوجد حسب ما نراه كثير من الخلل الفكري، والتأصيل النظري والعملي تمَّ الترويج له تحت هذه العناوين.

ولم نحاول أن نطرح كثيراً مما لدينا من نظرات خاصة، وإن لم نهمل ذلك مطلقاً، لأن قصدنا كان متوجها في الغالب إلى تقرير ما في الساحة من جهود، ليكون عملنا أقرب ما يكون إلى التمهيد والتقريب وحث الذهن على العمل وإعادة البحث والنظر. وأعتقد أن ما في هذا الكتاب من مادة يكفي ليكون خطوة بداية لا بأس بها في هذا الصدد.

ومن هنا فإننا نستحث أولي الهمم والاهتمام بالغوص في هذه البحوث الخطيرة، وتقديم ما لديهم من أنظار.

وقد حرصت على الاطلاع على كثير من المراجع الغربية غير المترجمة بعد لما لها من أهمية، وحاولت استخلاص أهم ما فيها في المسائل المختلفة بحسب المستوى المطروح في هذا الكتاب، وأرجو أن أكون موفقاً فيما اخترت من مسائل وفي أسلوب العرض والترجمة لكثير من النصوص على مسؤوليتي الخاصة، فإن لاحظ بعض الإخوة تقصيراً أو استدراكات فأرجو منهم أن يعينوني ويعينوا غيري بتقديم الرأي الأصوب والأقرب.

وآمُلُ أن يكون هذا الكتاب فاتحة لكتب وبحوث أخرى في المجال نفسه توسيعا لجهات البحث وتعميقا للنظر والاستدلال.

أهمية الموضوع:

تظهر أهمية الموضوع من خلال النقاط الآتية:

أولاً: بيان أهمية النظر والاستدلال في مسائل العقائد عموما وعلى وجود الله خصوصاً.

ثانياً: معرفة مكانة الأدلة العقلية والنقلية، في الاستدلال على وجود الله تعالى.

ثالثا: الاهتمام بمتابعة الأفكار الطارئة في هذا المجال، ومدى الاتفاق والاختلاف مع أفكار المسلمين.

رابعا: التنبيه على أهمية متابعة الفكر الكلامي والعقائدي، وما يتعلق بذلك من البحوث الفلسفية، وذلك في مختلف مستوياتها وتجلياتها في الشرق والغرب لما يعود من فائدة على المسلمين.

خامسا: محاولة الاستفادة من بحوث غير المسلمين في هذا الباب حيث إنه يثري مجال المقارنة بين الفلاسفة والمتكلمين قديما وحديثا.

سادساً: بيان أثر الآراء الفلسفية والاتجاهات الفكرية المعاصرة، وبيان مدى تأثيرها في العقائد الدينية ونقدها.

مسوّغاتُ الدراسة

١-إظهار أن دراسة مسائل علم التوحيد ما زال لها أهمية وفائدة وذلك بغض النظر عن صورتها وطريقة صياغتها، فالعبرة بالحقيقة لا بالشكل والصورة في هذا المقام.

٢-محاولة تفنيد الآراء المجانبة للصواب لما لها من أثر سلبي في بناء حياة الفرد المسلم على أسس صحيحة لما تنتجه من تشويشات.

٣-ضرورة الاهتمام بالدفاع عن كل ما يمكن أن يخدم الدين الحنيف في هذا العصر.

٤-الردّ على كثير من الآراء التي تزعم أن البحث العقلي في علم التوحيد (=علم أصول الدين، علم الكلام)، وخصوصا في مقام إثبات وجود الله تعالى الذي هو أعظم المطالب العقدية، قد انتهى زمانه وبطلت فائدته، وأنه يجب تجاوزه وقفل أبوابه، محاولة نقد الجهود السابقة والمعاصرة بناءً على أسس علميةٍ منهجية فالنقد

وسيلة بناءةٌ إذا أُحْسِنَ توجيهها. ومن هنا تظهر أهمية الاستفادة من بحوث المتكلمين المتقدمين لإيجاد حلول للمشالك النظرية المثارة في هذا العصر. وتنبيه الجيل الجديد إلى ثروة فكرية هائلة بين يديه ينبغي أن يقدم على الاهتمام بها والبناء عليها، فإن هذا مما يساعد مساعدة عظيمة في بناء مستقبل أفضل.

وأخيراً، أرجو أن يكون في هذا العمل فائدة وخير للمسلمين ولسائر الناس، وأن يجعله الله تعالى لبنة من لبنات البناء العقلي للفكر النظري للمسلمين في هذا العصر الذي تجتاله الفتن والمحن والاضطرابات والإشكالات في العلم والعمل.

ولا أنسى أن أتقدم بالشكر والعرفان والامتنان لكل من كان له دورٌ في إتمام هذه الدراسة، وأخص بالذكر الأستاذ الدكتور محمد الجندي المشرف على هذه الدراسة، حيث قام بقراءة الرسالة كاملة، وتتبعها بتفاصيلها، وأفدت من تعليقاته وملاحظاته.

ولا أنسى أن أتقدم بالشكر والاحترام للجنة المناقشة التي استفدتُ من ملاحظاتها للوصول بالدراسة إلى مستوى أفضل، وهم: أ.د. عبد الرحمن المراكبي، أ. د. محمد صلاح عبده، د.علي عابد مقدادي، فجزاهم الله خيراً.

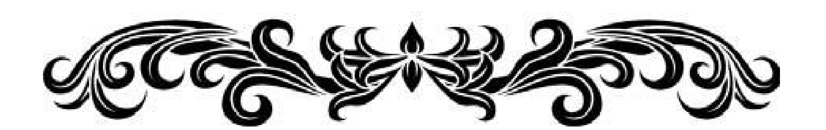
وأشكر صديقنا الشيخَ الفاضل الداعية الحبيب علي الجفري، حيث بادر لَمَّا سمع بحاجتي لبعض المراجع الأجنبية الحديثة غير المترجمة، بتوفير نسخها الأصلية لي، وكذلك صديقي وأخي العزيز الشيخ الفقيه الدكتور جلال الجهاني المدرس بجامعة روتردام-هولندا، فقد قام بتصوير مجموعة لا بأس بها من المراجع الأجنبية النادرة من مكتبة جامعة ليدن بهولندا. وكذلك أشكر زوجتي الغالية على صبرها معي في أثناء الإعداد والبحث والكتابة، حيث قامت بتوفير جوٍّ ملائم، مع كثرة الأعباء.

والحمد لله رب العالمين أولا وأخيراً

كتبه

سعيد فودة

وليس لنا إلى غير الله تعالى حاجة ولا مذهب



الفصل الأول

مفهوم العقل، والدليل العقلي، وأنواعه

يشتمل هذا الفصل على المباحث التالية:

المبحث الأول: مفهوم الدليل وأقسامه

المبحث الثاني: مفهوم العقل

المبحث الثالث: أركان الدليل العقليّ وشروطه

المبحث الرابع: مقدمات الدليل: قطعية وغير قطعية

المبحث الخامس: المثبتون والنافون للأدلة العقلية على وجود الله

التمهيد:

في هذا الفصل سيتم بحث مفاهيم تمثل في بنيتها العلمية أسساً، ومبادئَ، للمسائل المبحوثة في الفصول اللاحقة.

بيان ذلك: أنه ما دام لكل بحث طرقٌ خاصة به، وهي واسطة الإظهار للنسبة التصديقية، أعني الأدلة التي تبين لنا الثبوت بين طرفي القضية المبحوثة، أو المدعاة، فلا بدّ من بحث ما فيه الكفاية مما يتعلق بالأدلة، من حيث أنواعها، وحدودها، ومفادها مع التركيز على الصنف العقلي منها.

وينبني على ذلك محاولة ضبط المذاهب الكلامية والفلسفية من موضوع البحث، وموقفهم من الاستدلال على وجود الله بالأدلة العقلية، هل هو طريق صحيح أو لا.

وبما ذُكر، يتضح سبب تقسيم الفصل إلى المباحث الآتية:

المبحث الأول

مفهوم الدليل وأقسامه

المطلب الأول: مفهوم الدليل

يطلق الدليل على أمرين:

الأول: المقدمات المرتبة المنتجة للمطلوب.

الثاني: الأمر الذي يمكن أن يتأمل فيه وتستنبط المقدمات المرتبة، كالعالم للصانع، فيفسر عندئذ كما قال التفتازاني: «بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم قطعياً كان أو ظنياً[(١)]».

قال الآمديُّ(ت٦٣١هـ): «يطلق الدليل باعتبارين:

الأول: **الدالُّ**، والدالُّ قد يطلق بمعنى الذاكر للدليل، وقد يطلق بمعنى الناصب للدليل.

الثاني: **ما فيه دلالة وإرشاد**، وهذا هو المسمَّى دليلاً في عرف المتكلمين. وهو عبارة **عما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوبٍ تصديقيٍّ**[(٢)]».

وعرف الإمام العضدُ الإيجيَّ (الطريقَ إلى المطلوب) ومنه (الدليل) بقريبٍ من ذلك، فقال: «الطريق وهو الموصل إلى المقصود....**هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب**[(٣)]»، ومن الواضح اعتماده على تعريف الآمدي الذي ذكرناه، ولا عجب من ذلك

---

(١) التفتازاني، سعد الدين، **شرح المقاصد**، طبعة مصورة عن طبعة الحاج محرم أفندي البسنوي في دار الخلافة العامرة، بالآستانة، سنة ١٣٠٥هـ. (١٤٢٨هـ-٢٩٩٧م)، (١/ ٥٢).

(٢)الآمدي، الإمام سيف الدين، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، ت. د. أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ١٤٢٣-٢٠٠٢م، (١/ ١٨٩).

(٣) الإيجي، عضد الدين، **المواقف في علم الكلام**، ص٣٤. عالم الكتب. بلا تاريخ.

فقد ذكر الإمام العضد في أول الكتاب أنه سيودع في كتابه خلاصة الأبكار وغيره من الكتب التي ألفها الأئمة العظام، ثم قسَّم الإدراك إلى تصور[1] أو تصديق[2]، وقال: «فكذا المطلوب، فإن كان تصوراً سمي طريقه معرِّفاً، وإن كان تصديقاً سمي دليلا، وهو يشمل الظني والقطعي، وقد يخص بالقطعي، ويسمى الظني أمارة، وقد يخص بما يكون من المعلوم على العلة، ويسمى عكسه تعليلاً[3]»، فكان تعريف العضد لذلك شاملا للطريق إلى التصورات والطريق إلى التصديقات، حيث أطلق الطريق ولم يقيده بالتصديقي كما قيده الآمديُّ، مريداً إخراج طريق التصورات، لأنَّ الآمدي يعرِّفُ الدليلَ لا مُطْلَقَ الطريق كما سيأتي بيانه.

١-توضيح قيد الإمكان الوارد في التعريف

قال الآمدي: «وإنما قلنا: «**ما يمكن أن يتوصل به**» ولم نقل: «هو الذي يتوصل به»؛ لأنَّ الدليل يكون دليلاً في نفسه، وإمكان التوصل به، ملازمٌ له دون التوصل بالفعل[4]». وقال الشريف الجرجاني: «اعتُبِرَ الإمكانُ -أي في التعريف- لأنَّ الطريقَ لا يخرج عن كونه طريقاً بعدم التوصل، بل يكفيه إمكانه[5]»، وقال السعد: «الدليل لا يخرج عن كونه دليلاً بعدم النظر فيه[6]».

---

(١) التصور: إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات. [التعريفات، السيد الشريف الجرجاني، ص٢٦، دار السرور، بيروت، بلا تاريخ]

(٢) التصديق: مقابل التصور السابق، فيكون: إدراك الماهية مع الحكم عليها بنفي أو إثبات. وهو الإذعان بصدق القضية بأن معنى القضية مطابق للواقع، أو الإذعان بأن المحمول ثابت للموضوع في الواقع أو مسلوب عنه كذلك. [الأحمد نكري، عبد النبي بن عبد الرسول، دستور العلماء، (١/ ٢٠٥)، دار الكتب العلمية، ط١ ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م].

(٣) **المواقف في علم الكلام**، مصدر سابق، ص٣٤.

(٤) **أبكار الأفكار**، (١/ ١٨٩).

(٥) الشريف الجرجاني، علي بن محمد، شرح **المواقف**، ومعها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي، والمولى حسن الجلبي، وفي هامشه مطالع الأنظار للأصفهاني على طوالع الأنوار، وشرح التجريد للقوشجي، (١/ ١٨٠). مصورة عن طبعة قديمة في دار الطباعة العامرة ١٢٥٧هـ.

(٦) **شرح المقاصد**، مصدر سابق، (١/ ٥٢).

وذكر عبد الحكيم أنَّ الإمكان المذكور هنا، إن أريد به الإمكان الخاص، كان التعريف مختصاً برأي الأشاعرة، إن أريد الإمكان المجامع للوجوب –أي الإمكان العام– يشمل جميع المذاهب[(١)]، يعني لأن المشهور من مذهب الأشاعرة يقرر أن الترابط بين النظر والنتيجة عاديّ، لا واجب، وإن قال الجويني والرازي بالوجوب العقلي لخلافهم في تفسير التغاير بين المقدمات والنتيجة، ولأن الفلاسفة يقولون بالوجوب عن طريق الفيض، والمعتزلة يقولون بالتولد، فكان القول بأن الإمكان المراد هنا هو الخاص يجعل التعريف خاصا بمذهب الأشاعرة.

٢–توضيح قيد (صحيح النظر) الوارد في التعريف

قال الآمديُّ: «وإنما قلنا: «**بصحيح النظر**» حتى يخرج منه النظر الذي ليس بصحيح: إما لقصور الناظر أو لتقاصره، فإن النظر الذي ليس بصحيح لا يمكن أن يتوصل به إلى المطلوب، ولا يخرج بذلك الدليل عن أن يكون دليلاً[(٢)]». وقال الشريف الجرجاني: «وقيد النظر بالصحيح لأن الفاسد لا يستلزم المطلوب، فلا يمكن أن يتوصل به إليه، إذ ليس في نفسه وسيلة له[(٣)]»، والفاسد المذكور هنا يشمل الفاسد مادة أو صورة، فإنه لا يستلزمه. قال عبد الحكيم: «ولو لم يقيد النظر بالصحيح، فإن أريد به العموم خرجت الطريق بأسرها عن التعريف، إذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها، وإن اقتصر على الإطلاق لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح والفاسد في ذلك[(٤)]»، فالفاسد لا يستلزم المطلوب، وإن أفضى إليه، فذلك الإفضاء **إفضاء اتفاقيٌّ** من حيث إنه وسيلة إليه[(٥)]، ولا يعتبر الإفضاء الاتفاقيّ، فإن المعتبر في الدلالة الاطراد، كما سيأتي. وإن كان ظاهر قولنا: زيد حمار، وكل حمار جسم يستلزم المطلوب، وهو أن زيداً جسم[(٦)]، ولكن لا يخفى أن كلمة حمار في الأولى مجازٌ كنايةً عن الغباء

(١) **حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف**، مصدر سابق، على هامش شرح المواقف، (١/ ١٨٠).

(٢) **أبكار الأفكار**، مصدر سابق، (١/ ١٨٩).

(٣) **شرح المواقف**، مصدر سابق، (١/ ١٨٠)

(٤) **حاشيته على شرح المواقف**، (١/ ١٨٠).

(٥) انظر **حاشية عبدالحكيم على شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ١٨٠).

(٦) انظر: **حاشية جلبي**، مصدر سابق (١/ ١٨٠).

مثلاً، وفي الثانية حقيقة الحيوان الناهق، فلا يتمُّ الإنتاج إلا بمراعاة اللفظ، وهذا فاسد[1].

وأراد بالنظر فيه ما يعمُّ النظرَ في نفسه والنظر في أحواله، ليتناول المفرد الذي من شأنه أنه إذا نظر في أحواله أوصل إلى المطلوب، كالعالَم مثلاً، فإنه يسمى عندهم دليلاً[2]، وتسمية العالم دليلا إنما هو رعاية لظاهر ما ورد في النصوص، فإنها ناطقة بكون السموات والأرض وما فيهما أدلة[3]، ولا يخفى أن العالم وإن كان واحدا بالشخص، إلا أنه كثير متعدد مما يتركب منه، ولذلك فإنه يكون دليلا لتكثر جهاته المفضية إلى المطلوب.

ويتناول النظر أيضا التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب، سواء كانت متفرقة أو مترتبة، وأما إذا أخذت مع الترتيب فهي خارجة عنه، إذ لا يمكن وقوع النظر فيها[4]، وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات إذا لم تؤخذ مع ترتيبها[5]، فحين عمم النظر فيه لأجل تناول التصورات المذكورة، يلزم تناوله للمقدمات إذا لم تؤخذ مع الترتيب متفرقة كانت أو مترتبة، قال عبد الحكيم: «وفيه إشارة إلى أن تناوله للمقدمات المذكورة غير واجب، إذ لهم أن يقولوا إن الدليل عندنا هو المفرد، والمقدمات ليست بدليل عندنا، ولا مشاحة في الاصطلاح، بخلاف تناوله لتصورات، فإنه واجب كيلا يلزم خروج المعرف مطلقاً[6]».

قال الإمام التفتازاني: «وقيد النظر بالصحيح لأنه لا توصُّلَ بالفاسد إليه، وذلك بأن لا يكون النظر فيه من جهة دلالته[7]».

وذكر الإمام التفتازاني أنه أطلق الحكم ولم يقيده في التعريف، ليتناول الأمارة، وهي التي تدلُّ على ظنّ لا قطعٍ، فكثيرا ما يُقَيَّدُ الدليل بما يفيد القطع[8].

---

(١) وهذه مغالطة استعمال الحد الأوسط بمعنيين مختلفين.

(٢) **الشريف الجرجاني**، شرح المواقف، مصدر سابق (١/ ١٨٠).

(٣) **حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف**، مصدر سابق، (١/ ١٨٠).

(٤) **المصدر السابق**، (١/ ١٨٠).

(٥)**الشريف الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق**، (١/ ١٨٠).

(٦) حاشية **عبد الحكيم على شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ١٨١).

(٧) **شرح المقاصد**، مصدر سابق (١/ ٥٢).

(٨)**المصدر السابق**، (١/ ٥٢).

المطلب الثاني: ما يستفاد من الدليل من حيث المتعلّق ودرجة الثبوت

١ -من حيث المتعلَّق: يكون المستفاد من النظر في الدليل العلم بتحقق النسبة

يستفاد بالنظر في الدليل العلم بوجود المدلول، أي: العلم بتحقق النسبة إيجاباً كان أو سلباً، من غير اعتبار وصف المدلولية[١]، قال السعد: « وعلى هذا فمعنى العلم بالدليل إذا حملناه على مثل العالم للصانع هو العلم بما يؤخذ من النظر في وجه دلالته من المقدمات المرتبة مع سائر الشرائط التي من جملتها التفطن لجهة الإنتاج، وكيفية الاندراج؛ إذ لا يلزم العلم بالمدلول إلا حينئذ. لا يقال: العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات المرتبة إلا أنّه قد يفتقر إلى وسط لكونه غير بين، لأنا نقول: لو كان كذلك لامتنع تحقق العلم الأول بدون الثاني كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه لقائمتين، والموقوف على الوسط إنما هو العلم بذلك، والحاصل: أن اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بيِّناً كان أو غير بيِّنٍ، والتفرقة إنما تظهر في العلم باللزوم وبتحقق اللازم[٢]».

٢- من حيث درجة الثبوت: المستفاد من النظر إما ظنٌّ أو قطعٌ

يمكن أن ينتج عقيب النظر، ظنٌّ، ويمكن أن ينتج قطع، على ما هو مصرح به في كلمات العلماء، فليس النظر مقصورا على المفيد القطعَ دون الظنّ.

وكما تمت الإشارة من قبل، فإن الآمديّ قيد التعريف بقوله: «**إلى مطلوب تصديقيٍّ**؛ حتى يخرج عنه الحد الموصل إلى التصور[٣]»، لأن التعريف الذي ساقه إنما هو للدليل لا لمطلق الطريق. ولذلك قال السيد الشريف في تعليقه على تعريف الطريق للعضد: «وأطلق المطلوب ليتناول المطلوب التصوري والتصديقيّ[٤]»، يعني لو لم يرد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في أحواله، فإن حصل بالنظر في نفسه خرج المفرد مع أنه دليل عندهم، وإن حصل بالنظر في أحواله، خرج المعرف إذ لا يقع الترتيب في أحواله، فلا بدَّ من التعميم[٥].

---

(١) **المصدر السابق**، (١/ ٥٢).

(٢) **المصدر السابق**، (١/ ٥٢).

(٣) **أبكار الأفكار**، مصدر سابق، (١/ ١٨٩).

(٤) **شرح المواقف**، (١/ ١٨١).

(٥) **عبد الحكيم**، (١/ ١٨١).

قال عبد الحكيم: «إن تعلق النظر بالدليل هو وقوعه في أحواله أو في نفسه، فعلى الأول وقوع النظر في المقدمات هو وقوع النظر في الأحوال المثبتة للدليل أو المنفية عنه، وعلى الثاني الدليل نفس المقدمات، فوقوع النظر فيها هو وقوعه في الدليل. وما قيل إن النظر يقع في الكل والجزء معاً، والقضايا جزء الطريق الذي هو الدليل، فوهمٌ؛ لأن ههنا نظرا واحدا يقع في القضايا ولا نظر يقع في الدليل، ولو سلم فإنما يصحُّ إذا جعل الدليل عبارة عن المقدمات المأخوذة مع الترتيب[(١)]».

المطلب الثالث: تقسيم الطريق إلى دليل ومعرِّف

لما كان الإدراك إما تصورا أو تصديقاً، فكذا المطلوب الإدراكيُّ الذي يطلب بالنظر، فإن كان المطلوب تصوراً سمي طريقه الذي يمكن أن يتوصل بالنظر فيه إليه معرِفاً، وإن كان المطلوب تصديقاً، سمي طريقه دليلاً، والدليل بالمعنى المذكور يشمل الظنيّ: الموصل إلى الظن كالغيم الرطب الموصل إلى ظن حصول المطر، والقطعيَّ: الموصل إلى الجزم والقطع، كالعالم الموصل إلى العلم بوجود الصانع.

المطلب الرابع: تقسيم الدليل إلى إنِّيٍّ ولِمِّيٍّ

قد يخصُّ الدليل أيضا مع التخصيص الأول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول (الأثر) كالحمى على العلة كتعفن الأخلاط، ويسمى هذا **برهاناً إنِّـيَّاً**[(٢)]، ويسمى بذلك لأنه يفيد ثبوت الحكم في الخارج، ولكن لا يفيد ما علته[(٣)]، ويسمى عكسه وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلاً، أي بياناً لعلة الحكم، **وبرهاناً لِـمِّيَّاً**[(٤)].

---

(١) انظر: **حاشيته على شرح المواقف**، (١/ ٢٠٠).

(٢) لنسبته إلى [إنَّ] التي تفيد التأكيد والثبوت. قال التفتازاني: «ويسمَّى برهانا إنياً للإفادة الإنية، أعني الثبوت في العقل دون العلية في الوجود" [التفتازاني، سعد الدين، شرح الشمسية في المنطق للإمام الكاتبي، ت: جاد الله بسام صالح، ص٣٧٢، دار النور-عمان الأردن، ط١ ١٤٣٢هـ-٢٠١١م].

(٣) **عبد الحكيم**، حاشيته على شرح المواقف، (١/ ١٨١).

(٤) أي منسوباً إلى [لِمَ] التي تستعمل في اللغة للسؤال عن السبب والعلة. قال التفتازاني: «ويسمى برهانا لِمِّياً لإفادة اللمية، أعني علية الحكم على الإطلاق»، [التفتازاني، شرح الشمسية، ص٣٧٢، مرجع سابق].

والاستدلال: يطلق على التوصل إلى المطلوب بالنظر، كما مرَّ تعريفه.

ولكن بعض العلماء قد يَخُصُّ اسم الدليل بما يكون فيه استدلالٌ من الأثر إلى المؤثر، كالتوصل بالنظر في العالم إلى الصانع. ويسمى عكسه تعليلا، أي بما يتوصل فيه من النظر في المؤثر إلى الأثر، كالتوصل بالنظر في النار إلى التصديق بالإحراق[1].

المطلب الخامس: انقسام الدليل إلى عقليٍّ وسمعيٍّ (نقليّ)

١-يمكن تقسيم الدليل بطريقتين بحسب جهة النظر:

فقد ينظر فيه على تقدير كونه مفرداً بعد النظر في أحواله، وقد ينظر في الدليل من حيث إنه المقدمات المترتبة.

وطريق القسمة أن يقال: ويمكن أن يقال إن استلزام الدليل للمطلوب إن كان بحكم العقل، فعقليٌّ، وإلا فنقليٌّ لتوقف بعض مقدماته على النقل[2].

قال الآمدي: ينقسم الدليل إلى ما يدلُّ لذاته، وإلى ما لا يدلُّ لذاته، بل بالوضع والاصطلاح سواء كان من الشارع أو غيره. فالأول هو الدليل العقليُّ، والثاني هو الدليل السمعيُّ[3]؛ فأفاد الآمديّ أن النقليّ والسمعيَّ يتوقفان على معرفة وضع واضع واصطلاحه.

وفي المواقف وشرحها: الدليل إما عقليٌّ بجميع مقدماته قريبة كانت أو بعيدة، أو نقليٌّ بجميعها كذلك، أو مركب منهما:

والأول هو الدليل العقليُّ المحضُ الذي لا يتوقف على السمع أصلاً.

والثاني وهو الدليل النقليُّ المحضُ لا يتصوَّرُ[4]، إذ صدقُ المخبِرِ لا بدَّ منه حتى يفيد الدليل النقليُّ العلمَ بالمدلول، وإن الصدق لا يثبت إلا بالعقل، وهو أن ينظر في المعجزة الدالة على صدقه، ولو أريد إثباته بالنقل لدار أو تسلسل.

---

(١) انظر: **شرح المقاصد**، (١/ ٥٢).

(٢) كذا بينه **شرح المقاصد**، (١/ ٥٣)، **وعبد الحكيم**، (١/ ٢٠٧-٢٠٨).

(٣) **أبكار الأفكار**، مصدر سابق، (١/ ١٨٩).

(٤) فالقسمة المذكورة بحسب بادي الرأي. [**عبد الحكيم ١/ ٢٠٨**)]

والثالث: وهو المركب منهما هو الذي نسميه بالدليل النقليّ لتوقفه على النقل في الجملة[1].

ووافق الإمام السعد على هذا التقسيم وبين أن المراد بالنقلي: ما يتوقف شيء من مقدماته القريبة أو البعيدة على النقل والسماع من الصادق، وبالعقلي: ما لا يكون كذلك[2]. فانحصر الدليل بناء على بيان السعد في قسمين: العقلي المحض، والمركب من العقلي والنقليّ، وهذا هو التحقيق.

٢-بيان وجه صحة تثليث القسمة

الدليل بالنظر إلى مقدماته القريبة، إما: أن تكون عقلية محضة، كقولنا: العالم متغير وكل متغير حادث، وقد تكون نقلية محضة، كقولنا: تارك المأمور به عاصٍ، لقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ طه: ٩٣ وكلُّ عاصٍ يستحق العذاب، لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ الجن: ٢٣، وقد يكون بعض مقدماته مأخوذة من النقل وبعضها من العقل، كقولنا: هذا تارك المأمور به أمرا مطلقاً، وهذا يحكم به العقل، ولو بواسطة الحس، ولا يتوقف على النقل[3]، وكل تارك المأمور به أمراً مطلقاً عاصٍ[4]، فلا بأس أن يسمى هذا القسم الأخير بالمركب من العقلي والنقليّ، وإن كان الأولى عدم التسمية، إذ لا فائدة في إفراد

(١) **المواقف مع شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني**، مصدر سابق، (١/ ٢٠٧-٢٠٨).

(٢) **شرح المقاصد**، مصدر سابق، (١/ ١٥٢).

(٣) **عبد الحكيم**، (١/ ٢٠٨). وقال جلبي: قد يراد بالعصيان ترك الامتثال بالأوامر والنواهي، ولا نزاع في كونه عقلياً، فإن العصيان في اللغة ضد الطاعة، فلو أمر أحد غيره ولم يمتثل ذلك الغير لأمره يعد ذلك الغير الممتثل عاصياً، وإن لم يكن الآمر شارعاً، وقد يراد به استحقاق العذاب، فهو حينئذ شرعيٌّ، فبالنظر إلى الأول عد صاحب المقاصد قولنا كل واجب فتاركه عاص، مقدمة عقلية وبالنظر إلى الثاني عد الشارح قوله وكل تارك للمأمور به عاص مقدمة شرعية، لا عقلية عن المعنى الأول، كما توهم بل لأنه لو حمل عليه لَـلَغا الحَمْلُ، إذْ يكونُ المؤدى تارك المأمور به تارك المأمور به، اللهم إلا أن يفرق بين ترك المأمور به وترك نفس امتثال الأمر، وإن تلازما».[انظر **حاشيته على شرح المواقف**، (١/ ٢٠٨)].

(٤) وإنما قيدنا الأمر بالمطلق لأن المندوب مأمور به عند الجمهور، وليس تاركه بعاصٍ، [**جلبي**(١/ ٢٠٨)]، والمراد: تارك ما ثبت بالأمر المطلق، أعني الواجب ينسب إليه العصيان، ويطلق عليه عاص شرعاً لقوله تعالى(أفعصيت أمري). [انظر **عبد الحكيم**،(١/ ٢٠٨)]

هذا القسم[1]، فظهر صحة تثليث القسمة[2].

وقال السعد: ومَنْ ثلَّث القسمة، أراد بالنقلي: ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية، كقولنا: الحج واجب، وكل واجب فتاركه يستحق العقاب، وبالمركب: ما يكون بعض مقدماته القريبة عقلياً، وبعضها نقلياً، كقولنا: الوضوء عمل، وكل عمل فصحته الشرعية بالنية، وكقولنا: الحج واجب، وكل واجب فتاركه عاص، إذ لا معنى للعصيان إلا ترك امتثال الأوامر والنواهي.

وإنما قيد المقدمات بالقريبة: لأنَ النقليَّ أيضا بعض مقدماته البعيدة عقليةٌ، كما مرَّ فلا يقابل المركب بل يندرج فيه[3].

وقد ذكر السعدُ أنَّ هذا التقسيم بناء على إرادة نفس المقدمات المرتبة بالدليل، وأما إذا أريد مأخذها كالعالم للصانع، والكتاب والسنة والإجماع للأحكام، فلا معنى للمركب[4].

المطلب السادس: تقسيم المطالب التي تطلب بالدلائل

المطالب التي تطلب بالدلائل ثلاثة أقسام:

القسم الأول: هو ما يمكن عند العقل، أي لا يمتنع عقلاً إثباته ولا نفيه، حتى لو خلِّيَ العقل وطبعَه وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنفي، ولا إثبات[5]، أي لو خلي العقل عن جميع العوارض الغريبة مقارناً مع طبعه -أي حقيقته- وترك مقارناً مع ما عنده من اللوازم لم يحكم هناك بنفي ولا إثبات، لأنه لما لم يحكم بامتناع الإثبات لم يحكم بالنفي، ولما لم يحكم بامتناع النفي، لم يحكم بالإثبات[6]، ولذلك يدرَك الإمكان بعدم استلزامه للمحال في حال النفي

(١) **عبد الحكيم**، (١/ ٢٠٨).

(٢) انظر **شرح الجرجاني على المواقف** (١/ ٢٠٨)، مع زيادات أشير إلى مصدرها في محله.

(٣) شرح المقاصد، مصدر سابق،(١/ ٥٢-٥٣).

(٤) شرح المقاصد، مصدر سابق (١/ ١٥٣).

(٥) **المواقف وشرحها**، مصدر سابق (١/ ٢٠٨).

(٦) **عبد الحكيم على شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٨-٢٠٩). وبين عبد الحكيم هنا أنَّ: **الإمكان**

والإثبات، بخلاف المحال فإنه يترتب على إثباته محال، والواجب يترتب على نفيه محالٌ.

مثال الممكن: وقوف غراب الآن على منارة الإسكندرية، **فهذا المطلوب لا يمكن إثباته إلا بالنقل،** لأنه لما كان غائباً عن العقل والحسِّ معاً، استحال العلم بوجوده إلا من قول الصادق، ومن هذا القبيل: تفاصيلُ أحوال الجنة والنار والثواب والعقاب، فإنها إنما تعلم بأخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

وبين السعد الممكن بأنه ما استوى فيه عند العقل جانب الثبوت والانتفاء، بحيث لا يجد من نفسه سبيلاً إلى تعيين أحدهما، فطريق إثباته النقلُ لا غير، كالحكم بوجوب الحج، وبكون زيد في الدار[(١)].

القسم الثاني: ما يتوقف عليه ثبوت[(٢)] النقل، مثل وجود الصانع، وكونه عالما قادرا مختاراً، ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام، فإنَّ صحَّة النقل يتوقف على صدق المخبر، وهو يتوقف على ثبوت نبوته بإظهار المعجزة في يده، وهو يتوقف على وجود الصانع وكونه عالماً حتى يخلق المعجزة على وفق دعواه، وكونه قادراً على خلق المعجزة، وكونه مريداً يختار لمن يشاء من عباده بالنبوة على ما نطق به قوله تعالى: **(ولكنَّ الله يمنُّ على مَنْ يشاء مِنْ عبادِه)**[(٣)]، فهذا المطلوب لا يثبت إلا بالعقل، إذ لو ثبت بالنقل لزم الدور، لأن كل واحد منهما يتوقف على الآخر[(٤)].

القسم الثالث: ما عدا القسمين الأولين، نحو كون الله واحداً، فإنَّ إرسال الرسل لا يتوقف على كون الإله واحداً، فجاز أن يثبت التوحيد بالأدلة السمعية.

قال السعد: «وإلا –أي ما عدا القسمين السابقين– فيمكن إثباته بكل من النقل

الذهني: عدم الحكم بالامتناع، واستواء الثبوت والانتفاء عند الذهن بحيث لا يتعين احدهما. **الإمكان الذاتي**: ما جاز في نفس الأمر ثبوته وعدمه.

(١) شرح المقاصد، مصدر سابق (١/ ١٥٣).

(٢) كلمة ثبوت زيادة من شرح المقاصد للسعد، (١/ ٥٣).

(٣) انظر **عبد الحكيم على شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٩).

(٤) شرح المواقف (١/ ٢٠٩)، وانظر أيضا: شرح المقاصد، مصدر سابق (١/ ٥٣).

والعقل كوحدة الصانع وحدوث العالم إذا صح الاستدلال على الصانع بإمكان العالم أو بحدوث الأعراض أو بعض الجواهر، وإذا تعاضد العقل والنقل كان المثبت ما أفاد العلم أولاً. واعلم أن توقف النقل على ثبوت الصانع، وبعثة الأنبياء، إنماهو في الأحكام الشرعية، وفيما يقصد به حصول القطع، وصحة الاحتجاج على الغير، وأما في مجرد إفادة الظن، فيكفي خبر واحد، أو جماعة يظن المستدل صدقه، كالمنقولات عن بعض الأولياء والعلماء والشعراء، ونحو ذلك، حتى لو جعل العلم الحاصل بالتواتر استدلالياً، لم يتوقف النقل القطعي أيضا على إثبات الصانع وبعثة الأنبياء[1]».

وضرب في المواقف وشرحها مثالاً على ما يمكن الاستدلال عليه بالنقل فقال: «ونحو الحدوث، فإنَّ صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم، إذ يمكن إثبات الصانع دونه، بأن يستدلّ على وجوده بإمكان العالم، ثم يثبت كونه عالماً، ومرسلاً للرسل ثم يثبت بأخبار الرسل حدوث العالم[2]». وهنا حصل نقاش في توقف صحة النقل على العلم بالصانع، وعلمه، وإرساله للرسل فقط، أم لا بد من العلم بكونه قادرا مختارا أيضا، وهل إثبات القدرة متوقف على إثبات حدوث العالم، أم يمكن إثبات حدوثه بدون توقف على العلم بكونه قادراً، وعلى كلّ احتمال يتبين الموقف بالنسبة للاستدلال بالنقل على حدوث العالم[3].

فهذا المطلوب يمكن إثباته بالعقل، ويمكن أيضاً إثباته بالنقل لعدم توقفه عليه إن سلم ذلك، كما اتضح[4].

---

(١) شرح المقاصد، مصدر سابق (١/ ٥٣).

(٢) **شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٩).

(٣) انظر حواشي عبد الحكيم والجلبي على شرح المواقف، مصدر سابق، (١/ ٢٠٩). حيث اختار جلبي توقف إثبات حدوث العالم على إثبات القدرة فضلا عن العلم والإرسال، واختار عبد الحكيم عدم التوقف إلا على العلم والإرسال دون القدرة في العلم بخلاف نفس الأمر حيث أثبت التوقف، والمعتبر في الإثبات التوقف في اعلم دون التوقف في نفس الأمر. وهذا مبحث دقيق.

(٤) انظر في هذه الأقسام الثلاثة: **المواقف وشرح** المواقف، مصدر سابق (١/ ٢٠٨-٢٠٩).

المبحث الثاني

مفهوم العقل

المطلب الأول: العقل لغة

أصل العقل بمعنى الضبط، إما للفعل أو للمعرفة والإدراك. ومن هنا يستعمله المتكلمون والفلاسفة في ضبط العلم والعمل، ويطلقون عبارة العقل النظري والعقل العملي، فأصل الضبط جامع مشترك بين نَوْعَي العلم والعمل. وكلٌّ من العلم والعمل يحتاج للضبط والتصويب والتسديد.

ومما يدلُّ على ذلك ما قاله ابن فارس: «العين والقاف واللام أصل واحد منقاسٌ مطردٌ، يدل عُظْمُه على حُبسَةٍ في الشيء أو ما يقارب الحُبْسة، من ذلك العقل: وهو الحابس عن ذميم القول والفعل. قال الخليل: العقل نقيض الجهل. يقال عقل يعقِلُ عَقْلاً، إذا عرف ما كان يجهله قبلُ، أو انزجر عما كان يفعله[(1)]». وقال الأصفهاني: «وأصل العقل: الإمساك والاستمساك، كعقل البعير بالعقال، وعَقَل الدواءُ البطنَ، وعقلَتِ المرأةُ شعرها، وعقَلَ لسانَه: كفَّه، ومنه قيل للحِصْنِ: مَعقِلٌ. وجمعه معاقل[(2)]». وهو يرجع إلى أن العقل بمعنى الضبط والإدراك والإمساك.

والدية تسمى دية لأنها تحجز الناس عن المطالبة بدم القاتل وتضبطهم عن ذلك، فلها أصل المعنى المذكور، ولذلك قال الأصفهاني: «باعتبار عقل البعير قيل عَقَلْتُ المقتول: أعطيتُ ديَتَه[(3)]».

---

(١) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم المقاييس في اللغة، ت: شهاب الدين أبو عمرو، باب العين والقاف وما يثلثهما في الثلاثي، ص٦٧٢. دار الفكر، ط١، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

(٢)الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، مادة (عقل)، ت: صفوان عدنان داوودي، ص٥٧٨. دار القلم-دمشق، ط٥ ١٤٣٣هـ-٢٠١١م.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة. وانظر مقاييس اللغة أيضاً مرجع سابق.

المطلب الثاني: العقل اصطلاحاً

أ-عند المتكلمين:

قال الراغب الأصفهاني: «العقل يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة عقلٌ. ولهذا قال أمير المؤمنين رضي الله عنه:

رأيت العقل عقلين	فمطبوع ومسموع
ولا ينفع مسموعٌ	إذا لم يكُ مطبوعُ
كما لا ينفع الشمسُ	وضوء العينِ ممنوعُ

وإلى الأول أشار ﷺ بقوله: «ما خلق الله خلقا أكرم عليه من العقل[(١)]» وإلى الثاني أشار بقوله: (ما كسب أحد شيئا أفضلَ من عقل يهديه إلى هدىً أو يردُّه عن ردَىً[(٢)])، وهذا العقل هو المعنيُّ بقوله ﴿وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت:٤٣]، وكل موضع ذمَّ الله فيه الكفارَ بعدم العقل فإشارة إلى الثاني دون الأول نحو قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾ ﴾ [البقرة: ١٧١] ونحو ذلك من الآيات. وكل موضع رفع فيه التكليف عن العبد لعدم العقل، فإشارة إلى الأول[(٣)]».

ويستفاد من كلام الأصفهاني: أن العقل يطلق على القوة الراسخة التي تهيء الإنسان لتحصيل العلوم، وعلى تلك العلوم المحصَّلة بواسطة القوة.

والعلوم نوعان الأول ضرورية لا تتوقف على نظر ولا كسب، ونظرية كسبية يتوقف تحصيلها على بذل جهد وكسب ونظر. والعلوم الضرورية كإدراك أن الكل أكبر من الجزء،

---

(١) قال العراقي في تخريج أحاديث الإحياء (١/ ٨٥) مطبوع على هامش الإحياء: «الترمذي الحكيم في النوادر، بسند ضعيف من رواية الحسن عن عدة من الصحابة». مطبعة كرياطة فوترا-أندونيسيا، بلا تاريخ.

(٢) قال العراقي في تخريج أحاديث الإحياء (١/ ٨٣) مع اختلاف طفيف في اللفظ: «أخرجه ابن المحبَّر في العقل، وعنه الحارث بن أبي أسامة». والحديث ضعيف لضعف ابن المحبّر.

(٣) مفردات ألفاظ القرآن الكريم، مادة عقل، ص٥٧٧، مرجع سابق.

وأن المسبَّب يحتاج إلى سبب، وأن النقيضين لا يجتمعان، وهي تحصل في نفس الإنسان بالضرورة، فهو مضطر إليها، وهذا الاضطرار أمرٌ وجودي لا يتوقف على إرادة منه، ولا على قصد، بل يتوقف فقط على ملاحظة وجودها في نفسه، ومن هنا قد يعزف الإنسان إما ذهولا أو عنادا عن تلك الملاحظة، فيتغافل عن وجود تلك العلوم، فينفيها أو ينفي ضرورتها.

وبناء على هذه الملاحظة قال الإمام الجويني: إن العقل هو تلك العلوم الضرورية الحاصلة في نفس الإنسان، كما قرره في كتاب الإرشاد: «العقل علوم ضرورية، والدليل على أنه من العلوم الضرورية استحالة الاتصاف به مع تقدير الخلو عن جميع العلوم[(١)]».

ورأى الشيخ أبو الحسن الأشعري والأستاذ أبو إسحاق أنَّ العقل هو العلم[(٢)]، واعترض عليه الآمديّ بأنه شامل لكل ما يقال عليه إنه علم، ويلزمه أن من فقد علما ما فقد العقلَ، وإن كان محصلا لما عداه[(٣)]!

والرأي الذي قرره الجويني في الإرشاد هو رأي القاضي الباقلاني أيضاً نقحه عما أطلقه الأشعريّ من أن العقل هو العلم، قال الجويني في البرهان: «قال القاضي أبو بكر رحمه الله: العقل من العلوم، إذ لا يتصف بالعقل خالٍ عن العلوم كلها، وليس من العلوم النظرية، فإن النظر لا يقع ابتداؤه إلا مسبوقاً بالعقل، فانحصر في العلوم الضرورية، وليس كلها، فإنه قد يخلو عن العلوم بالمحسوسات من اختلت عليه حواسُّه، وإن كان على كمالٍ من عقله، ثم لم يزل يبحث حتى قال: العقل علوم ضرورية لا يخلو عنها المتصف بالعقل، ولا يتصف بها من لا يتصف بالعقل، ثم سبر على ما زعم، واستبان أن العقل علوم ضرورية بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، ولا يتصف بهذه الفنون إلا عاقل، كما لا يتصف بها من ليس بعاقل،

---

(١) الجويني، عبد الملك إمام الحرمين، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ت:محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، ص١٥. مكتبة الخانجي،مصر١٣٦٩هـ-١٩٥٠م.

(٢) انظر: الأبياري، علي بن إسماعيل، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، ت: د. علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري،(١/ ٣٧٨). دار الضياء، الكويت، ط١ ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
-الآمدي، سيف الدين، أبكار الأفكار، مرجع سابق، (١/ ١٣٠).

(٣) أبكار الأفكار، مرجع سابق، (١/ ١٣٠).

فهذا لباب كلامه بعد تطويل وإطناب[1]»، وقد ناقش الآمدي حجة الباقلاني التي نقلها الجويني في أبكار الأفكار مشككا فيها كعادته من عدة جهات. منها أن «كون العاقل عاقلا حكم واحد، مثل كون القادر قادراً، وكون العالم عالما، فلو كان العقل عبارة عن بعض العلوم الضرورية وهي ما ذكرتموه من العلوم، فيلزم أن يكون الحكم الواحد معللا بعلل متعددة، وهو محال كما يأتي»، ومنها: «أنه إذا كان العقل بعض العلوم الضرورية كما ذكرتموه، فلا يخلو إما أن يمكن تحديده، أو لا يمكن تحديده. فإن أمكن تحديده، فقولكم هو بعض العلوم الضرورية ليس بحدّ، لعدم التعين والحصر، وما لا يكون حدا، لا يكون معرفا لما كان من قبيل التصورات. وإن لم يمكن تحديده، فالعلم به غير بديهي، فلا يكون معلوما[2]». ثم قال الآمدي: «إذا كان العقل عبارة عن العلوم الضرورية التي لا خلو للنفس عنها، فيلزم منه أن لا يقع تفاوت في العقلاء في مراتب العقل، وأن لا يفرق بين العامي الأبله، ومن هو في غاية الجودة من الذكاء، وشدة القريحة، لعدم اختلاف الناس فيما ذكرتموه من الضروريات، ولا يخفى ما فيه من المكابرة والعناد[3]».

ثم اقترح من عنده تعريفا للعقل فقال: «فقد يمكن تحديده بما لا بأس به وهو: أن العقل عبارة عن: العلوم الضرورية التي لا خلو لنفس الإنسان عنها بعد كمال آلة الإدراك، ولا يشاركه فيها شيء من الحيوانات. ولا يخفى أن العقل بهذا المعنى موجود، وأنه لا بدّ للنظر منه، قطعا للتسلسل الممتنع[4]».

وقد ردَّ الإمام الجويني على رأي القاضي الباقلاني في حقيقة العقل في البرهان في أصول الفقه، بعدما اعتمده في الإرشاد إلى قواطع الأدلة، فقال بعد أنْ ساق رأي الباقلاني: «والذي ذكره القاضي رحمه الله فيه نظر، فإنه بنى كلامه على أن العقل من العلوم الضرورية، لأنه لا يتصف بالعقل عارٍ من العلوم كلها، وهذا يرد عليه أنه لا يمتنع كون العقل مشروطا

(١) الجويني عبد الملك أبو المعالي إمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه، مطبوع مع التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، للأبياري، مرجع سابق، (١/ ٣٧٦).

(٢) انظر في هذين الاعتراضين: أبكار الأفكار، (١/ ١٣٣-١٣٤).

(٣) أبكار الأفكار، (١/ ١٣٤).

(٤) أبكار الأفكار، (١/ ١٣٤-١٣٥).

بعلوم وإن لم يكن منها. وهذا سبيل كل شرط ومشروط.

فإن قيل: ما الذي يبطل ما ذكره القاضي رحمه الله، في معنى العقل؟

قلنا: نرى العاقل يذهل عن الفكر في الجواز والاستحالة، وهو عاقل[1]»، وبهذا يتضح اعتراض الجويني على رأي الباقلاني.

وشرع بعد ذلك في تبيين اختياره، فقال: «فإن قيل: فما العقل عندكم؟

قلنا: ليس الكلام فيه بالهَيِّن، وما حوَّم عليه أحد من علمائنا غير الحارث بن أسد المحاسبي رحمه الله، فإنه قال: العقل غريزة يتأتى بها درك العلوم، وليست منها. فالقدر الذي يحتمل هذا المجموع ذكره: أنه صفة إذا ثبتت تأتى بها التوصل إلى العلوم النظرية، ومقدماتها، من الضروريات التي هي مستند النظريات[2]»، قال الأبياري (ت٦١٨هـ): «وقد أوضح – أي المحاسبي- ذلك في كتاب الرعاية وبسطه بسطا كثيراً، وأتى له بمثال فقال: مثل العقل مثل البصر، ومثل العلم مثل السراج، فمن لا بصر له لا ينتفع بالسراج، ومن له بصر بلا سراج لا يرى ما يحتاج إليه[3]».

وقال التاج السبكي (ت: ٧٧١هـ) في ترجمة المحاسبي بعدما ساق كلام الجويني في البرهان: «وَالْإِمَامُ حكى فى الشَّامِل مقَالَة الْحَارِث هَذِه الَّتِى استحسنها هُنَا، وَقَالَ: إِنَّا لَا نرضاها ونتهم فِيهَا النقلَة عَنهُ.

ثمَّ قَالَ –أي الجويني في الشامل-: وَلَو صَحَّ النَّقْل عَنهُ فَمَعْنَاه أَن الْعقل لَيْسَ بِمَعْرِفَة الله تَعَالَى، وَهُوَ إِذا أطلق الْمعرفَة أَرَادَ بهَا معرفَة الله، فَكَأَنَّهُ قَالَ: لَيْسَ الْعقل بِنَفسِهِ بِمَعْرِفَة الله تَعَالَى وَلكنه غريزة، وعنى بالغريزة: أَنه عَالم لأمر جبل الله عَلَيْهِ الْعَاقِل ويتوصل بِهِ إِلَى معرفَة الله. انْتهى كَلَامه فى الشَّامِل.

---

(١)البرهان، مطبوعا مع شرح الأبياري المسمى التحقيق والبيان، (١/ ٣٨٢-٣٨٦). مرجع سابق.

(٢) المرجع السابق. نفس الصفحة.

(٣) التحقيق والبيان، (١/ ٣٧٨). مرجع سابق.

-أبكار الأفكار، (١/ ١٣٠)، مرجع سابق.

وَالْمَنْقُول عَن الْحَارِث ثَابت عَنهُ. وَقد نَص عَلَيْهِ فى كتاب الرِّعَايَة.

وَكَأن إِمَام الْحَرَمَيْنِ نظر كَلَام الْحَارِث بعد ذَلِك، ثمَّ لَاحت لَهُ صِحَّته بَعْدَمَا كَانَ لَا يرضاه.

وَاعْلَم أَنه لَيْسَ فى ارتضاء مَذْهَب الْحَارِث واعتقاده مَا يُنْتَقد، وَلَا يلْزمه قَول بالطبائع وَلَا شىء من مقالات الفلاسفة، كَمَا ظَنّه بعض شرَّاح كتاب الْبُرْهَان، وَقد قَررنَا هَذَا فى غير هَذَا الْموضع. وَقَول إِمَام الْحَرَمَيْنِ إِنَّه أَرَادَ معرفَة الله مَمْنُوع، فقد قدمنَا عَن الْحَارِث بِالْإِسْنَادِ قَوْله: (إِنَّه نور الغريزة يقوى وَيزِيد بالتقوى)، نعم؛ الْحَارِث لَا يُرِيد بِكَوْنِهِ نورا مَا تدعيه الفلاسفة[1]»، ورأي التاج السبكي وجيه كما هو ظاهر.

واعترض الآمديُّ على رأي المحاسبي بأنه إذا أراد بالغريزة العلم، فيرد عليه ما يرد على ما قبله، وإن أراد غير العلم، «فقد لا يسلَّم وجود أمر وراء العلم يتوصل به إلى المعرفة، وهو مما تعسر الدلالة عليه[2]»، والحقيقة أن الإيراد الثاني للآمدي قد لا يسلَّم، فوجود أمر اسمه غريزة بمعنى القوة، أو الصفة، أمر مقدور على بيانه، وعدم التسليم من بعضهم، لا يمنع تعريفه به ممن يقول بوجودها.

وقد فصَّل الغزالي في تبيين مفهوم العقل واختلاف العلماء فيه على نحو لطيف، قال: «والحق الكاشف للغطاء فيه أن العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معان، كما يطلق اسم العين مثلاً على معان عدة، وما يجري هذا المجرى، فلا ينبغي أن يطلب لجميع أقسامه حد واحد، بل يفرد كل قسم بالكشف عنه[3]»

والمعاني الأربعة التي ذكرها الغزالي هي:

الأول: الغريزة التي يستعد بها لقبول العلوم النظرية، وهو ما يفارق به الإنسان سائر

---

(١)السبكي، تاج الدين بن علي بن عبد الكافي، طبقات الشافعية الكبرى، مرجع سابق، (٢/ ٢٨٤).

(٢) أبكار الأفكار، (١/ ١٣٠). مرجع سابق.

(٣) الغزالي، محمد بن محمد، أبو حامد، إحياء علوم الدين، (١/ ٨٤)، ومعه تخريج أحاديث الإحياء للعراقي.

البهائم، ومن أنكر ذلك المعنى لم ينصف، وبين أن مفارقة الإنسان للحيوان بالعقل» وهو كالمرآة التي تفارق غيرها من الأجسام في حكاية الصور والألوان بصفة اختصت بها وهي الصقالة»، ونسبة القرآن والشرع إلى هذه الغريزة في سياقها إلى انكشاف العلوم لها، كنسبة نور الشمس إلى البصر فهكذا ينبغي أن تفهم هذه الغريزة. وهذا المعنى هو الأسُّ والسنخ والمنبع.

الثاني: العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد، وهو الذي عناه بعض المتكلمين حيث قال في حد العقل: إنه بعض العلوم الضرورية كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات. وهذا المعنى الأقرب إلى المعنى السابق.

الثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال؛ فإن من حنَّكته التجارب وهذبته المذاهب، يقال: إنه عاقل، في العادة، ومن لا يتصف بهذه الصفة، فيقال: إنه غبي غمر جاهل. وهو فرع الأول والثاني.

الرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور، ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوة سمى صاحبها عاقلاً من حيث إن إقدامه وإحجامه، بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب، لا بحكم الشهوة العاجلة، وهذه أيضاً من خواص الإنسان التي بها يتميز عن سائر الحيوان، وهذا المعنى هو الغاية القصوى من العقل[١].

وجعل الآمدي هذا المعنى الرابع معنى عرفياً، فقال: «وأما في اصطلاح أهل العرف، فقد يطلق العقل على صحة الفطرة وعلى كثرة التجربة، وعلى الهيئة المستحسنة للإنسان في حركاته وسكناته[٢]».

وكلما كان الإنسان أكثر التزاما بالعلم الصحيح كان أولى باسم العقل والعاقل، ولما

---

(١) انظر المرجع السابق، (١/ ٨٤-٨٥).

(٢) أبكار الأفكار، (١/ ١٢٩). مرجع سابق.

كان الناس يختلفون في دعوى حقية المعارف والعلوم التي يتوصلون إليها، جرت عادتهم على إطلاق العقل على كل ما زعموا أنه علم صحيح أو عمل بعلم صحيح، فصارت مصدوقات العقل –بهذا المعنى– مختلفة متفاوتة بل ربما كانت متناقضة، ينفي بعضها بعضا، وكل واحد منهم يزعم أن ما لديه هو العقل. وهذا الواقع لا يستلزم نفي وجود شيء هو العقل الصحيح المبني على العلم الصحيح في نفس الأمر، غاية الحال أن تعينه في نفسه ثابت، بخلاف تعينه عندنا، وهذا ما يتوقف على البحث والمحاججة والنظر، ثمَّ إعادة النظر مرات ومرات.

فصارت المعاني التي يطلق عليها اسم العقل أربعة صحيحة، وواحد بحسب الدعوى، فهي خمسة إذن على التفصيل المارّ.

والعقل عند بعض المعتزلة يطلق على ما يعرف به قبح القبيح وحسن الحسن[1]، ومنهم من قال: العقل هو ما يميز بين خير الخيرين وشرّ الشرين. وقالت الخوارج: العقل ما عقل به عن الله أمره ونهيه، وقد اعترض الآمدي على هذه التعريفات بما لا يخفى[2].

ب-العقل عند الفلاسفة

رسم بهمنيارُ تلميذُ ابن سينا الجوهرَ بأنه: «الموجود لا في موضوع[3]»، أي: ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، فقد بيَّن أنَّ «المعنيّ بالموجود لا في موضوع الماهية التي تلزمها إذا وجدت في الأعيان أن يكون وجودها لا في موضوع، ألا ترى أنك تحكم بنحو من الجواهر مما تشك في وجوده أنه ماهية، إذا كانت موجودة في الأعيان لا في موضوع، وتعلم أن هذا مقوم لحقيقته، ولا تعلم أنه هل هو موجود في الأعيان بالفعل أم لا[4]».

وبين ابن سينا أن علاقة النفس بالبدن علاقة التدبير، قال: «ثم العلاقة بين النفس

---

(١) الآمديّ، سيف الدين، أبكار الأفكار في أصول الدين،مرجع سابق، (١/ ١٢٩).

(٢) أبكار الأفكار، (١/ ١٢٩). مرجع سابق.

(٣)ابن المرزبان، بهمنيار، التحصيل. ص٣٠١. تصحيح وتعليق: استاد شهيد مرتضى مطهري، انتشارات دانشكاه تهران. بلا تاريخ.

(٤) التحصيل، ص٣٠١. المرجع السابق.

والبدن، ليس على سبيل الانطباع فيه، كما قلنا، بل علاقة الاشتغال به، حتى تشعر النفس بذلك البدن، وينفعل البدن عن تلك النفس، وكل حيوان، فإنه يستشعر نفسه نفسا واحدة، هي المرفة والمدبرة[1]». وقرر أن الذي يفيد الشيء خروجه من القوة إلى الفعل لا بدّ أن يكون هو في نفسه بالفعل، لا بالقوة، قال: «فإذاً ههنا شيء يفيد النفسَ ويطبع فيها من جوهره صور المعقولات، فذات هذا الشيء لا محالة عنده صور المعقولات، وهذا الشيء إذا بذاته عقلٌ[2]». وقال: «فكذلك هذا العقل الفعال تفيض منه قوة تسيح إلى الأشياء المتخيلة التي هي بالقوة معقولة، لتجعلها معقولة بالفعل، وتجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل[3]». ولما تكلم الفارابي على صدور العقول عن الواجب قال: «والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه، وسبب وجود الأركان الأربعة بوساطة الأفلاك من وجه آخر[4]»، وكلام الفلاسفة في تأثير العقول معروف.

وجاء في المواقف للعضد الإيجي في بيان تقسيم الفلاسفة للجواهر ومنها العقل: « قال الحكماء: الجوهر إن كان حالّاً فصورةٌ، وإن كان محلا لها فهيولى، وإن كان مركبا منهما فجسم، وإلا؛ فإن كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف فنفس، وإلا فعقل. وهذا بناء على نفي الجوهر الفرد[5]».

---

(١) ابن سينا، أبو علي، النجاة، ت: د. ماجد فخري، ص٢٢٧، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

(٢) المرجع السابق، ص٢٣١.

(٣) المرجع السابق، ص٢٣١.

(٤) الفارابي، أبو نصر، عيون المسائل، ضمن: الرسائل الفلسفية الصغرى، ت: د. عبد الأمير الأعسم، ص٨١، دار التكوين، ٢٠١٢م.

(٥) شرح المواقف، (٢/ ٣٤٤).

الجوهر الفرد: والجزء الذي لا يتجزأ، والنقطة الجوهرية، مترادفات، وهو: جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضاً. [الأحمد نكري، عبد النبي بن عبد الرسول، دستور العلماء، (١/ ٢٦٩)منشورات محمد علي بيضون، بيروت، ط١ ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م].

فيستفاد من ذلك أن العقل عندهم له تعلقٌ بالجسم تعلقَ التأثير[1] بخلاف النفس فلها تعلق التدبير.

وبهذا التقسيم يعرف مفهوم العقل عندهم إذا أرادوا به الجوهر، فالعقل عند الفلاسفة كما بينه السيد الشريف الجرجاني: «موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزءا منه، بل هو جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية[2]».

وشرحُ المتكلمين لمذهب الفلاسفة موافق لما في كتبهم، فقد قال الفارابي (٢٥٩-٣٣٩هـ): «كل ما يصدر عن واجب الوجود، فإنما يصدر بواسطة عقليته له، وهذه الصور المعقولة تكون نفس وجودها نفس عقليته لها، لا تمايز بين الحالتين، ولا ترتب لأحدهما على الآخر، فليس معقوليتها له غير نفس وجودها عنه، فإذن من حيث هي موجودة معقولة، ومن حيث هي معقولة موجودة[3]». وقال في رسالة إثبات المفارقات: «المفارقات على مراتب مختلفة الحقائق، الأول: الوجود الذي لا سبب له، وهو واحد. الثاني: العقول الفعالة. وهي كثيرة بالنوع. الثالث: القوى السماوية. وهي كثيرة بالنوع. الرابع: النفوس الإنسانية، وهي كثيرة بالأشخاص[4]»، وهذا الكلام من الفارابي مبني على نظرية العقول العشرة، وهي مبنية على كون الله تعالى علة لذاته، ويفيض عنه عقل، وعن العقل نفس، وفلك، وهكذا إلى أن يصل العدد إلى عشرة، وقد ناقش المتكلمون هذه النظرية، وأبطلوها، وبينوا أن ما قرره الفلاسفة من العقول وعددها وأحكامها محض تحكم. ولذلك قال الفارابي أيضاً: «يفيض من الأول وجود الثاني، فهذا الثاني هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا، ولا هو في مادة، فهو يعقل

---

(١) شرح المواقف، (٢/ ٣٤٤).

(٢) المصدر السابق، (٢/ ٥٠٩).

(٣) الفارابي، أبو نصر، رسالة التعليقات، ص٤٢. تحقيق د. عبد الأمير الأعسم ضمن مجموع اسمه الرسائل الفلسفية الصغرى. التكوين.

(٤) الفارابي، أبو نصر، رسالة إثبات المفارقات، في ضمن مجموعة الرسائل الصغرى. ت. د. عبد الأمير الأعسم. ص٢٣.

ذاته ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته[1]».

وقال ابن سينا بعد أن أبطل كون الصادر الأول متكثراً: «فبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته واحدة لا في مادة. فليس شيء من الأجسام ولا من الصور التي هي كمالات للأجسام معلولا قريباً له، بل المعلول الأول عقل محض، لأنه صورة لا في مادة. وهو أول العقول المفارقة التي عددناها، ويشبه أنْ يكون هو المحرّك للجرم الأقصى على سبيل التشويق[2]». وهذا الكلام من ابن سينا يدل دلالة واضحة على أن الفلاسفة يعتقدون العقول السماوية أموراً مجردة، وأنها معلولات عن ذات واجب الوجود.

وأما بهمنيار فبعدما بين أن الأفضل للنفس الإنسانية أن يكون العقل العملي تابعا للعقل النظريّ وذلك يكون بهداية وفطرة فاضلة تسمى الملكة[3] الفاضلة، قال: «وأما العقل النظري فلا محالة بريء من المادة، إذ قد عرفت أن المعقولات لا تدرك بالأجسام وقواها، ثم إن النفس الإنسانية تشعر بذاتها، فيجب أن يكون وجودها عقليا كما عرفته، فيكون نفس وجودها نفس إدراكها لذاتها، فلهذا تعزب عن ذاتها ألبتة[4]».

وقال الآمدي في تعريف العقل عند الفلاسفة: «فأما في اصطلاح الفلاسفة: فقد يطلق بإزاء الماهية المجردة عن المادة وعلائقها، ولم يتحاشوا من إطلاق اسم العقل بهذا الاعتبار على الباري تعالى، وعلى المعلول الصادر عنهن والمبادئ المجردة عن المواد، وعلائقها الصادرة عنه

---

(١) الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق د. ألبير نصري نادر،ص٦١،، دار المشرق ط٢، ١٩٦٨، بيروت لبنان.

(٢) ابن سينا، أبو علي، الشيخ الرئيس، كتاب النجاة، ص٤٠٣-٤٠٤، مطبوعا مع شرحه لفخر الدين الإسفراييني، من أعلام القرن السادس. تحقيق: د. حامد ناجي أصفهاني، سلسلة انتشارات. تهران ١٣٨٣.

(٣) الملكة: صفة راسخة في النفس. والملكة هي صفة بطيئة الزوال تحصل في النفس إذا انفعلت النفس بفعل من الأفعال، فأنتج هيئة، ومارست النفس هذا الفعل وكررته حتى صارت الهيئة عادة وخلقاً. [التعريفات، الجرجاني،ص١٠١]

(٤) التحصيل، مرجع سابق، ص٨٠٨.

وبتوسطه[1]»، ويريدون بالماهية المجردة المذكورة في كلام الآمديّ جوهراً صادراً عن الباري إما مباشرة أو بواسطة غيره من الجواهر المجردة، وقرر العضد الإيجي ذلك فقال: «قال الحكماء: أول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد في الحديث[2]».

وقد اعترض العضد الإيجي على ما قرره الفلاسفة من جوهرية العقل باعتراضين؛ الأول: مبني على عدم التسليم بأن ما يصدر عن الواحد لا يكون إلا واحدا هو العقل، والثاني: مبنيّ على عدم التسليم أن المؤثر في الجسم أي الموجد له لا يكون إلا عقلاً، من جهة أن الطريق لإدراك ذلك: إن كان الاستقراء فلا يفيد القطع، وإن كان غيرَ الاستقراء، فلم لا يكون هناك موجود آخر غير العقل يؤثر في الجسم بالإيجاد[3].

مراتب العقل عند الفلاسفة:

قال الفارابي: «وأما العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب البرهان فإنه إنما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلا، ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع، أو من صباه، ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت[4]»، وهو قريب من قول الحارث المحاسبي كما هو واضح في مفهوم العقل، وهو المعنى الذي اختاره الغزالي والجويني وغيرهما كما مرَّ.

وقال الفارابي: «أما العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب النفس، فإنه جعله على أربعة أنحاء: عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعال[5]»، وعرف العقل الذي هو

---

(١) أبكار الأفكار، مرجع سابق، (١/ ١٢٨).

(٢) هذا الحديث ضعيف، كما قال العراقي في تخريجه لأحاديث الإحياء (١/ ٨٣): «أخرجه الطبراني في الأوسط من حديث أبي أمامة وأبو نعيم من حديث عائشة بإسنادين ضعيفين».

(٣) انظر الاعتراضين في شرح المواقف، مرجع سابق، (٣/ ٥١٠).

-المواقف، ص٢٦٢-٢٦٣.

(٤) الفارابي، أبو نصر، مقالة في معاني العقل للمعلم الثاني الفارابي، في ضمن: رسائل الفارابي، ص١٠٥، مكتبة الأسرة ٢٠٠٧.

(٥) المرجع السابق، ص١٠٧.

بالقوة بأنه: «نفسٌ ما، أو جزء نفس، أو قوة من قوى النفس، أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها، فتجعلها كلها صورة لها[1]».

وعرف العقل بالفعل: بأنه إذا حصلت في العقل بالقوة صور الموجودات صارت تلك الذات عقلاً بالفعل[2].

وقال: «العقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل صار العقل الذي كنا نقول أولا إنه العقل بالفعل، هو الآن العقل المستفاد[3]».

وقال في تعريف العقل الفعال: «وأما العقل الفعال الذي ذكره أرسطوطاليس في المقالة الثالثة من كتاب النفس هو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً، وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد، وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلاً بالقوة وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل[4]».

وقال بهمنيار: «فالعقل إما أن يكون هيولانيا، وإما أن يكون بالملكة، وهو أن يكون قد اكتسب الأوليات، وهو هيئة، وإما أن يكون بالفعل، وهذا على قسمين، أحدهما أن يكون المعقول بسيطا ويسمى عقلاً بسيطاً، والثاني أن يكون المعقول مفصلاً، ولا محالة هما هيئتان، وإما أن يكون بحيث يَحضُره المعقول بالفعل ويعقل أنه يعقل ويسمى عقلا مستفاداً[5]». وقال: «فالعقل إذا كانت الصور المعقولة حاضرة فيه، وهو يطالعها بالفعل ويعقلها بالفعل، ويعقل أنه يعقلها سمي عقلا مستفاداً، لأن تلك الصورة مستفادة من مخرج العقل من القوة إلى الفعل. وإن كان معرضا عن المعقولات، سمي عقلا بالفعل أو بالملكة، إذا حصلت عند

---

(١) المرجع السابق، ص١٠٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٨.

(٣) المرجع السابق، ص١١٠.

(٤) المرجع السابق، ص١١٢-١١٣.

(٥)التحصيل. مرجع سابق، ص٨١٥.

الأوليات، وقبل ذلك يكون عقلا هيولانياً، كما عرفته[1]».

وقد وضح العضد الإيجي رأيَ الفلاسفة في مراتب العقل بصورة مفصَّلة: «قالوا: مراتب العقل أربع: الأولى: العقل الهيولاني، وهو الاستعداد المحض، وهو قوة خالية عن الفعل، كما للأطفال.

الثانية: العقل بالملكة: وهو العلم بالضروريات، وإنه حادث، فله شرط حادث، وما هو إلا الإحساس بالجزئيات، ولا نريد بذلك العلم بجميع الضروريات، فإن الضروريات قد تُفْقَد لفقد شرط:

-للتصور، كحسٍّ ووجدان، كالأكمه والعِنِّين لا يتصوران ماهية اللون ولذة الجماع.

-أو للتصديق، كأحدهما في القضايا الحسية أو الوجدانية، وكتصور الطرفين والنسبة في البديهيات.

الثالثة: العقل بالفعل، وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات، بحيث متى شاء استحضر الضروريات، واستنتج منها النظريات، وقيل: بل حصول النظريات، بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية.

الرابعة: العقل المستفاد، وهو أن يحضر عنده النظريات، بحيث لا تغيب عنه، وهل يمكن ذلك والإنسان في جلباب بدنه، أم لا؟ فيه تردد[2]»، يعني قد لا يمكن القطع بإمكان حضور النظريات جميعا لدى الإنسان ما دام متلبسا بالبدن، لأنه ينشغل بالشهوات والانفعالات البدنية عن لحاظ النظريات العقلية أو بعضها.

---

(١) المرجع السابق، ص٨١٦.

(٢) الإيجي، عضد الدين، المواقف، ص١٤٥. عالم الكتب-بيروت.

وانظر أبكار الأفكار، (١/ ١٢٨).

المبحث الثالث

أركان الدليل العقليّ وشروطه

الدليل إنما يكون دليلاً على مطلوب تصديقيٍّ، لا تصوريٍّ، والمطلوب التصديقي يتألف من أمرين بينهما نسبة، إما إيجاب أو سلب، ويسمَّى الأول منسوباً إليه أو موضوعا والثاني منسوباً أو محمولا.

فما هو الأمر الذي يمكن أن تتوصل منه إلى هذا المطلوب التصديقيّ عقلاً؟ كيف ينبغي أن يكون هذا الأمر في ذاته لكي يمكنه أن يوصلنا إذا نظرنا فيه إلى المطلوب التصديقي؟

أولاً: الدليل يكون سابقا في العلم للمدلول

ينبغي أن يكون الدليل سابقاً في المعرفة على المدلول، بمعنى أنه ينبغي أن يكون علمنا به سابقاً على علمنا بالمدلول. واشتراط الأسبقية في العلم ضروريٌّ.

بيان ذلك: أن كلا من الدليل والمدلول إما أن يكونا بحسب معرفتنا بهما متساوقين أي معلومين معاً في الوقت نفسه، أو يكون الدليل متأخرا على المدلول، أو العكس وهو المدَّعى.

أما أن يكونا متساوقين في المعلومية، فإطلاق اسم الدليل عندئذ على أحدهما دون الآخر يكون تحكماً، فليس أحدهما بأولى من الآخر في كونه دليلا عليه، وتعريف أحدهما بالآخر لا يكون أولى من العكس[1].

وأيضا فإنا لما فرضنا معلوميتهما معا، لم يكن من الممكن أن يكون أحدهما هو السبب في العلم بالآخر، لأن السبب لا بدَّ أن يكون سابقا على المسبَّب، وقد فرضنا عدم السبق بينهما، فاستحال كون أحدهما سببا في العلم بالآخر فلا بدَّ أن يكون الأمران مسبَّبين معلومين عن غيرهما. وأما أن يكون الدليل متأخرا في المعلومية على المدلول! فهذا محال، لأنا لو قلنا

(١) **أبكار الأفكار**، (١/ ١٩٠).

بذلك كنا كمن يقول بجواز العلم بالشيء بواسطة ما نجهله، فيلزم -على حدِّ قول الآمديّ-: «تعرُّف المعلوم بالمجهول، وهو محالٌ[1]»،

ثانياً: الدليل يكون مناسباً[2] للمدلول

بعد أن تبين لزوم كون الدليل سابقا للمدلول، فهل يكفي أي معلوم سابق -مهما كان- لكي نستدل به على المدلول المطلوب ولكي يكون واسطة لعلمنا بالمطلوب المعيَّن؟

لو فرضنا أنَّه لا يشترط فيه إلا أن يكون معلوماً سابقاً على المطلوب، للزم على ذلك أن يجوز العلم بأي معلوم على أيِّ مطلوب، ولكان كلُّ معلومٍ سابقٍ كافياً لإيصالنا إلى كل مجهول، هذا محال ببديهة العقل[3].

إذن لا بد أن تكون هناك صفة خاصة في الدليل -المعلوم سابقاً- تؤهله لكي يكون موصلاً إياناً إلى المطلوب المجهول، وهذه الخاصية هي المناسبة بين الدليل والمطلوب، فلا بدَّ أن يكون الدليل مناسباً للمدلول.

والمراد أن يكون بين الدليل والمطلوب مناسبة في المعنى بوجهٍ ما، بحيث يؤدي النظر في الدليل إلى المطلوب، وليس المراد بالمناسبة وجه الدلالة أو صورة الدليل، فهذا شرط لكون الدليل دليلا، وليس شرطا في المناسبة.

ثالثا: لا يكفي في الدليل أن يكون معلوما واحدا

بيان ذلك أن الدليل عند الأصوليين هو: «ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وقيل: إلى العلم به[4]»، وهذا يستلزم أن الدليل وإن كان واحدا شخصياً،

---

(١) **المرجع السابق**، (١/ ١٩٠).

(٢) المناسبة هي صفة في الدليل تؤهله لكي يوصلنا إلى المطلوب المجهول، وهذه الصفة هي تناسب في المعنى بوجه ما بين الدليل والمدلول. وذلك نحو التناسب الحاصل بين (طلوع الشمس) و(وجود النهار). [انظر: أبكار الأفكار، (١/ ١٩٠)].

(٣) انظر: المرجع السابق، (١/ ١٩٠).

(٤) ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان، مختصر المنتهى الأصولي، مع شرح عضد الدين الإيجي وعليه حواشي السعد التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، (١/ ١٢٤)، ط١ ٢٠٠٤م-١٤٢٤هـ، دار الكتب العلمية-بيروت.

ككون العالم دليلا على وجود الله، إلا أنه لا يكون دليلا إلا إذا أمكن توجه النظر فيه إلى المطلوب، والنظر عملية فكرية لا تكون بمعلوم واحد، لأن المعلوم الواحد لا ينتقل منه إلى غيره، فإن لاحظنا التأليف في العالم الدالّ على الافتقار أو لاحظنا الحدوث الدال كذلك على الافتقار، أمكن الانتقال بعد ذلك إلى الحكم على العالم بالحدوث.

وأما على رأي المناطقة فالدليل: «قولان فصاعداً يكون عنه قول آخر، وقيل يستلزم لنفسه -أي قولاً آخر- فتخرج الأمارة[1]»، وهذا التعريف صريح في أن الدليل لا بد أن يكون مشتملا على أكثر من معلوم، وهما القضيتان المشتركتان في حدٍّ واحد يكون واسطة للربط بين الحدين الباقيين، وهذا الحد المشترك هو الحدُّ الأوسط[2].

مثال القياس المنطقيّ: لو كان مطلوبنا:[العالم حادث]. فقلنا: [العالم مؤلَّفٌ]، فالتأليف المأخوذ من المؤلَّف مناسب للعالم، وهو موضوع المطلوب، أي إنه مناسب لجزء من المطلوب (وهو: حادث) لا للمطلوب كله (وهو: العالم حادث)؛ فلا بدَّ وأن يكون المؤلف مناسبا لمحمول المطلوب وهو الحادث، لكي يتم الاستدلال.

فنقول: [وكل مؤلف حادث]، ليلزم أن:[العالم حادث]، ولا يتمُّ المطلوب دون هذين العلمين التصديقيَّيْنِ من غير حاجة إلى ثالث[3].

فلا بدَ من علمين تصديقيين سابقين، هما مقدمتا المطلوب، ولا يكفي ذلك، بل لا بدّ من ترتيب خاص، وهيئة معينة بين العلمين التصديقيين كما يأتي، وإلا كان كلُّ ترتيب يلزم عنه المطلوب، وهو محال، قال الآمديُّ: «فالمعاني السابقة، المناسبة للمطلوب، كالمادة للدليل، والتأليف الخاص كالصورة، وهو مركب منهما، ولا يصح إلا بصحتهما، وفساده قد يكون بفسادهما، أو بفساد أحدهما[4]».

---

(١) المرجع السابق، (١/ ١٢٤).

(٢) وقد بين الآمدي في أبكار الأفكار (١/ ١٩٠) لزومَ كون الدليل أكثر من معلوم واحد بطريقة لطيفة ودقيقة ولكن فيها طول عزفنا عنها بما ذكرناه.

(٣) المرجع السابق، (١/ ١٩١).

(٤) المرجع السابق، (١/ ١٩١).

المبحث الرابع

مقدمات الدليل: قطعية وغير قطعية

المقدمات هي القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق إلى التصديق مطلقاً[١] يقينيا كان أو ظنياً[٢]. وإطلاق القضايا عليها باعتبار أن من شأنها أن يصير جزء قياس أو حجة. وهي تقع كالمادة للنظر، فمباحث المقدمات من تتمة مباحث النظر[٣].

المقدمات إما أن تكون قطعية تستعمل في الأدلة القطعية، أو غير قطعية، أي ظنية تستعمل في الأمارة[٤].

القسم الأول: المقدمات القطعية

قال الآمديُّ في وصف أهمية المقدمات القطعية: «فهذه هي المقدمات اليقينية التي يجب انتهاء الدليل إليها، قطعا للتسلسل، والدليل المنتهى إليها يكون -إنْ كانت صورته صحيحة- قطعياً، إلا أن ما حصل لبعض الناس من تجربة أو تواتر أو حدس، وإن كان حجة عليه مع نفسه، فلا يكون حجة على غيره إلا أن يشاركه فيما حصل له[٥]».

وأنواعها سبعة: ويطلق عليها أيضا المقدمات اليقينية، **واليقين**: هو اعتقاد أن الشيء كذا مع مطابقته للواقع، واعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا[٦].

والقطعي بالمعنى الأعم إما أن يكون قطعياً نظرياً، أو قطعيا ضرورياً بمعونة البيان،

---

(١)**شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٠).

(٢)**حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف**، مرجع سابق،(١/ ٢٠٠).

(٣) انظر: **المرجع السابق**، (١/ ٢٠٠).

(٤) انظر: **شرح المواقف**، مصدر سابق، (١/ ٢٠٠).

(٥) **أبكار الأفكار**، مصدر سابق، (١/ ١٩٦).

(٦) **شرح الجرجاني على الموقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٠).

وهو ما يكون قطعياً عند كل من له استعداد للإدراك، وهذا النوع الثاني هو المراد هنا[1].

النوع الأول: الأوليات

هي التي يصدق العقل بها عند تصور مفرداتها، من غير توقف على نظر واستدلال، ولا يجد الإنسان من نفسه بعد تصور المفردات الخلو عنها. كالعلم بأن النفي والإثبات لا يجتمعان، وأن الواحد أقل من الإثنين، ونحوه[2].

وعرفها العضد بقوله: «ما لا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين[3]» ولا بدَّ من تصور النسبة بينهما.

ومنها ما هو جليٌّ عند الكلِّ لوضوح تصورات أطرافه، فتكون واضحة عند كل من له استعداد الإدراك، فلا يرد الصبيان والمجانين وصاحب البلادة المتناهية والمدنس بالاعتقادات الباطلة المنكر للبديهيات، ومنها ما هو خفيٌّ لخفاء في تصوراته، إما لعدم الوضوح أو لكونها نظرية[4].

النوع الثاني: المقدمات الفطرية القياس

وهي كل قضية أوجب التصديقُ بها التصديقَ بمقدماتها، كالعلم بأن الأربعة زوج، لعلمنا بأن الأربعة منقسمة بمتساويين، كل منقسم بمتساويين زوج[5].

وبعبارة أخرى: هي قضايا قياساتها معها: نحو الأربعة زوج لأنها منقسمة بمتساويين[6].

---

(١) انظر **حاشية عبد الحكيم وجلبي**، مرجع سابق، (١/ ٢٠١).

(٢) **أبكار الأفكار**، مصدر سابق (١/ ١٩٥).

(٣) **المواقف في علم الكلام**، مصدر سابق ص٣٨.

(٤) انظر: **شرح الجرجاني، وحاشية عبد الحكيم**، (١/ ٢٠١).

(٥) **أبكار الأفكار**، مصدر سابق (١/ ١٩٥).

(٦) **انظر المواقف في علم الكلام**. ص٣٨، فقد عبَّر بقوله: الأربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج، واتفق جلبي وعبد الحكيم على أن الأولى التعبير كما أوردناه: الأربعة زوج لأنها منقسمة بمتساويين. [انظر **حاشية جلبي وعبد الحكيم** (١/ ٢٠١)].

فالقضية هي قولنا: الأربعة زوج، والقياس اللازم لتصوراتها قولنا: الأربعة منقسمة بمتساويين، وكل منقسم بمتساويين زوج[١].

النوع الثالث: المشاهَدات

هي كل قضية صدق العقل بها بواسطة الحسّ[٢]، وبعبارة أخرى: هي ما يحكم به العقل بمجرد الحسّ[٣]، أي بدون التكرار وحدس جماعة[٤]، كعلمنا بحرارة النار، وبرودة الثلج، ونحوه.

والمراد بالحسّ هنا:

-**الحس الظاهر** مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة، وتسمى هذه محسوسات.

-أو **الحس الباطن** كالحكم بأن لنا فكرة وأن لنا خوفاً وغضباً، وتسمى هذه وجدانية وقضايا اعتبارية، ويعد منها ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها -إذ لا دخلَ فيه للحس إلا أنه عُدَّ منها تغليباً[٥]- كشعورنا بذواتنا وبأفعال ذواتنا[٦].

وبين الوجدانيات والمشاهدات عموم وخصوص من وجه، فإن المحسوسات مشاهدات وليست بوجدانيات، وما نجده بنفوسنا وجدانيات وليست بمشاهدات، وتجتمعان فيما نعلمه بالحسّ الباطن[٧].

وقد اختلف في الحس الباطن هل هو قوة هي إحدى القوى المدركة[٨] المشهورة أم لا،

---

(١) **شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠١).

(٢) **أبكار الأفكار**، مصدر سابق (١/ ١٩٥).

(٣) **المواقف في علم الكلام**، مصدر سابق ص٣٨.

(٤) **حاشية عبد الحكيم**، مصدر سابق (١/ ٢٠١).

(٥) انظر هذا التوضيح: **حاشية جلبي** على شرح المواقف، (١/ ٢٠١).

(٦) **شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠١)

(٧) **حاشية عبد الحكيم**، (١/ ٢٠١).

(٨) وهي الخمس الباطنة:

الحس المشترك: قوة في مقدم البطن الأول من الدماغ، تدرك صور المحسوسات. **والمصوِّرة**: ةيعبَّر عنها

قال الإمام: «كلا القولين محتمل»، ثم إذا كانت إحداها، فالظاهر أنها الوهم، فالمعاني الجزئية الجسمانية التي إدراكها بحصولها نفسها تسمى وجدانيات، والتي إدراكها بمثالها تسمى وهميات[1].

ولا بد من ملاحظة أنَّ الحسيات جزئية لا كلية؛ فالحسيات هي القضايا الجزئية دون القضايا الكلية المترتبة عليها، وسنبين هنا مدخلية العقل في تلك القضايا الجزئية في الإنسان.

إنَّ الحسَّ لا يفيد إلا حكما جزئياً[2]، إذ لا سبيل له إلا إلى الإدراك الجزئيّ، كهذه النار في وقت جزئيّ، فالحسيات كلها أحكام جزئية حاصلة بمشاهدة نسبة المحمول إلى الموضوع[3]، وذلك كما في قولك: هذه النار حارة. وأما الحكم بأن كل نار حارة، فمستفاد من الإحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة، فلعل الإحساسات تعد النفسَ لقبول العقد الكليّ[4].

بالمتصرفة، وهي قوة في مقدم البطن الأوسط المسمى بالدودة، تحلل وتركب الصور والمعاني، وتستعملها النفس على أي نظام تريد. **والمتخيِّلة:** ويعبر عنها بالخيال، وهي قوة في مؤخر البطن الأول، تحفظ صور المحسوسات. **والوهمية:** يعبر عنها بالواهمة، وهي قوة في آخر البطن الأوسط، تدرك المعاني الجزئية، كصداقة زيد، وعداوة عمرو. **والحافظة** وهي قوة في البطن الأخير، تحفظ ما يدركه الوهم.

انظر: الأنصاري: زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري، فتح الرحمن شرح لقطة العجلان للإمام الزركشي، تحقيق: عدنان علي بن شهاب الدين، ص٤٣، دار النور، عمان، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

(١) انظر **حاشية عبد الحكيم**(١/ ٢٠١)، وقد أحال إلى تحقيق بعض الناظرين في حواشي شرح المختصر الأصوليّ العضدي.

(٢) **شرح العضد على المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠١).

(٣) **حاشية عبد الحكيم**، مصدر سابق (١/ ٢٠١).

الموضوع في المنطق: هو الذي يحكم عليه بأن شيئا آخر موجود له، أو ليس بموجود له، مثاله زيد من قولنا: زيد كاتب.

المحمول: هو الحد الذي يضاف إلى الموضوع في القضية أو يسند إليه، أو هو المحكوم به أنه موجود أو ليس بموجود لشيء آخر.

انظر: وهبة، مراد، المعجم الفلسفي،ص٦٣٣،٥٨٣، على التوالي، دار قباء الحديثة، القاهرة، ٢٠٠٧م.

(٤) انظر **الجرجاني على المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠١).

فاستفادة العقل إذا وقع له الإحساس بثبوت المحمول لجزئيات كثيرة من الموضوع، هو حكم أوليٌّ موقوف على تكرر الإحساس مع الوقوف على العلة، وبهذا يمتاز عن المجربات، كما قال عبد الحكيم[1].

ولا شكَّ أنَّ تلك الإحساسات إنما تؤدي إلى اليقين بالحكم الكليِّ إذا كانت صائبة، فلولا أن العقل يميز بين الحق والباطل من الإحساسات لم يتميز الصواب عن الخطأ[2]، فلأجل هذا التمييز كان للعقل حكم في الحسيات، ولعدم هذا التميز في الحيوانات العجم، كانت الأحكام الحسية منها بمجرد الحس، ولا يترتب عليها الأحكام الكلية. وهروب الحيوانات من كلِّ نارٍ بعد إدراكها لنار مخصوصة؛ لأنها تحسب أن كلَّ نار تراها -بعد تلك المخصوصة- هي عينَ تلك المخصوصة، فتهرب منها لحسبانها إياها عينَها، لا لأنها تفهم أمراً كلياً من النار فيحصل فيها إدراك كليات كما للإنسان[3].

النوع الرابع: المجرَّبات

هي كل قضية يصدق بها العقل بواسطة الحس مع التكرار، ونوع من النظر[4]، وبعبارة أخرى: ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار[5].

مثاله: العلم بأنَّ السقمونيا[6] يسهل الصفراء، ومثل حكمنا بأن الضرب بالخشب مؤلم[7]، وأوردنا المثالين من قبيل الفعل إشارة إلى أنَّ المجربات لا تكون إلا من قبيل التأثر والتأثير، فلا يقال جربنا أن السواد هيئة قارة[8].

---

(١) **حاشيته على شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٢).

(٢) **شرح الجرجاني**، مصدر سابق (١/ ٢٠٢).

(٣) حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف، مصدر سابق (١/ ٢٠١).

(٤) **أبكار الأفكار**، مصدر سابق (١/ ١٩٥).

(٥) **المواقف في علم الكلام**، مصدر سابق ص٣٨.

(٦) السَّقَمُونْيا: نباتٌ يستخرج من جذوره راتينج مُسْهِل.

(٧) **شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٢).

(٨) **حاشية عبدا لحكيم**، مصدر سابق (١/ ٢٠٢).

ولا بدَّ مع ذلك من قياس خفي، وهو قياس مترتب لا يشعر به صاحب الحكم مع حصوله[١]، هو أنَّ الوقوع المتكرر على نهج واحد دائماً أو أكثرياً لم يكن اتفاقياً، أي حاصلاً بمجرد توافقه مع ذلك الشيء في الوجود بسببه من غير أن يكون ذلك الشيء بنفسه أو بجزئه أو بلازمه مسببا له[٢]، بل لا بد أن يكون هناك سبب وإن لم يعرف ماهية ذلك السبب. وإذا علم حصول ذلك السبب، حكم بوجود المسبب قطعاً[٣]. وذلك القياس حاصل من تكرر المشاهدة، وبهذا يمتاز عن الأحكام الاستقرائية، إذ لا قياس فيها، ويمتاز عن الحدسيات لأن القياس المترتب فيها غير حاصل من تكرر المشاهدة، ويمتاز عن قضايا قياساتها معها لأن القياس فيها لازم للطرفين[٤].

النوع الخامس: الحدسيات

قال الآمديُّ: وهي كل قضية يصدق بها العقل بواسطة الحدس[٥].

قال عبد الحكيم: ولم يعرِّفْها العضد لظهور تعريفها من نفس اللفظ، أعني المنسوبة إلى الحدس بمعنى السرعة في السير، ولذا عرّفه البعض تسامحا: بسرعة الانتقال من المبادي إلى المطالب[٦]، وعرّفها الجرجاني فقال: هي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي يزول معه

(١) **حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٢).

(٢) هذا ما قرره **عبد الحكيم في حاشيته**، (١/ ٢٠٢). وكأنه أراد الرد على جلبي في قوله هنا: «فإن قلت هذا يشعر بأن الاتفاقيات لا سبب لها، مع أن المصرح به خلافه، فإن لها أسباباً قطعاً لكنها غير معلومة. قلت: ليس المعنى ما فهمت بل المراد أنه إذا ترتب على شرب السقمونيا الإسهالُ ترتبا دائميا أو أكثرياً، يحكم العقل بأن في السقمونيا سببا للإسهال، وإن لم يعلم أنه حرارته أو برودته أو نحو ذلك، وإن لم يتحقق الإسهال معه بطريق الاتفاق أي بأن اتفق مقارنته لشربه من غير أن ينشأ من السقمونيا نفسه بل من شيء آخر اتفق تحققه مع الشرب».[انظر **حاشيته على شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٢)].

(٣)**شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٢).

(٤) **حاشية عبد الحكيم**، مصدر سابق (١/ ٢٠٢).

(٥)**أبكار الأفكار**، مصدر سابق (١/ ١٩٥).

(٦) **حاشية عبدالحكيم على شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٢).

الشكُّ[1]. وبهذا القيد، أعني «حدس قويٌّ» تخرج الحدسيات الظنية من المراد[2]، لأن الحدسيات قد تكون من الظنيات لا من الضروريات القطعية، وإلا لما جوز العقل نقيضها، والعقل يجوز في المثال المشهور أن يكون نور القمر من أمر يدور اختلافه مع اختلاف القرب والبعد[3].

مثال: العلم بحكمة صانع العالم عند رؤية العالم على غاية الحكمة والإتقان[4]، أو كعلم الصانع لإتقان فعله[5]، فإنا لما شاهدنا أن أفعاله تعالى محكمة متقنة، حكمنا بأنه عالم حكما حدسياً، وكذا لما شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس حدسنا منه أن نوره مستفاد من نورها[6].

قال السيد الشريف: «ولا بدَّ في الحدسيات من تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفيِّ كما في المجربات، والفرق بينهما أن السبب في المجربات معلوم السببية، مجهول الماهية، فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو أنه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما، ولا أكثرياً، وأن السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معاً، فلذلك كان المقارن لها أقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها[7]». وخالفه جلبي وعبد الحكيم: بأن المحتاج إلى تكرر المشاهدة هو الحدسيات التجريبية، وذلك كالعلم بحكمة الصانع لرؤية العالم على غاية الحكمة والإتقان، أو كعلم الصانع لإتقان فعله، وأما الحدسيات العقلية، فلا مشاهدة فيها فضلا عن تكرارها، فاللابُـدِّيّة المذكورةُ في كلام السيد غير مسلمة[8].

---

(١) **شرح الجرجاني على المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٢).

(٢) **عبد الحكيم على شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٢).

(٣) **جلبي على شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٢).

(٤) **أبكار الأفكار**، مصدر سابق (١/ ١٩٥).

(٥) **المواقف في علم الكلام**، مصدر سابق ص٣٨.

(٦) **شرح الجرجاني على المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٢).

(٧) كذا قرره السيد الشريف في **شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٢).

(٨) انظر كلا من حاشية جلبي وعبد الحكيم على شرح المواقف، مصدر سابق (١/ ٢٠٢-٢٠٣).

النوع السادس: المتواترات

وهي كلُّ قضية صدق العقل بها بواسطة إخبار جماعة يؤمن من مثلهم التواطؤ على الكذب[1]، أو ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب[2].

مثال: العلم بوجود مكة وبغداد، وجالينوس ونحوه ممن لم يشاهدوها.

ومن اعتبر في التواتر عددا معيناً فقد أحال، فإن ذلك مما يختلف بحسب الوقائع، والضابط مبلغ يقع معه اليقين، فإذا حصل اليقين فقد تمَّ العدد[3].

ولا بد في المتواترات من: تكرار السماع، وقياس خفيّ وهو: لو لم يكن حقاً، لما أخبر به جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، لكن التالي باطل[4]، وأن تكون مستندة إلى المشاهدة، لأنه إذا كانت مستندة إلى المشاهدة لا يجوز العقل خطأهم فيها، لأن الكلام في الإحساس الصائب، ولا يجوز العقل اتفاقهم على الكذب عمدا لكثرتهم، بخلاف ما إذا كان عقلياً فإنه يجوِّز العقل خطأ الكل فيه، واتفاقهم على الكذب خطأ[5].

قال الجرجاني: «فيكون الحاصل من التواتر علما جزئياً من شأنه أن يحصل بالإحساس[6]».

النوع السابع: الوهميات في المحسوسات

ويكفي في تعريفها مجرد ملاحظة نسبتها إلى الوهم أي الأمور المنسوبة إلى الوهم[7].

---

(١) **أبكار الأفكار**، مصدر سابق (١/ ١٩٦).

(٢) **المواقف في علم الكلام**، مصدر سابق ص٣٨.

(٣) **الجرجاني في شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٣).

(٤) **عبد الحكيم على شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٣).

(٥) انظر **عبد الحكيم على شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٣).

(٦) **الجرجاني في شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٣).

(٧) الوهم قوة جسمانية من شأنها إدراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كشجاعة زيد وسخاوته. [التعريفات، ص١١٢].

وحكم الوهم في الأمور المحسوسة صادق[١]، فإنَّ العقل يصدقه في أحكامه في المحسوسات، في الجملة، إما بأن يتفقا على ذلك الحكم كما في [كل جسم في جهة]، أو يكون حكم الوهم مندرجا في حكمه كما في قولنا [هذا الجسم لا يكون في مكانين]، فإنه مندرج في قولنا: الجسم الواحد لا يكون في مكانين[٢]، ولتطابقهما، كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات شديدة الوضوح، لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها[٣]، ولأن الوهم قوة جسمانية للإنسان بها يدرك الجزئيات المنتزعة من المحسوسات، فهي تابعة للحس، فإذا حكمت على المحسوس، كان حكمها صحيحاً، كما إذا حكمت بحسن الحسن، وقبح القبيح[٤].

فحكم الوهم في المحسوسات من الأمور القطعية سواء كان جزئياً نحو هذا الجسم في جهة، أو كليا كما في مثال كل جسم في جهة، صادق في الجملة، لأن العقل يصدقه في حكمه في المحسوسات[٥].

والوهم لا يدرك إلا المعاني الجزئية والحاكم والمدرك هو النفس، والوهم آلة لها، كالعقل، إلا أن الوهم سلطان قويٌّ شديد العلاقة بالنفس، تستعمله في غير المحسوسات أيضا، فإن سانده العقل كان وإلا فلا[٦].

وذلك بخلاف حكم الوهم في المجردات والمعقولات الصرفة[٧]، وإن كانت غير مختصة بالمجردات[٨]، فإنه إذا حكم عليها بأحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذباً،

---

(١) **السيد الشريف على المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٣).

(٢) **عبد الحكيم على شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٣).

(٣)**السيد الشريف على المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٣-٢٠٤).

(٤) **جلبي على شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٣).

(٥) انظر **حاشيَتَيْ عبد الحكيم وجلبي على شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٣).

(٦) **عبد الحكيم على شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٣).

(٧) **السيد الشريف على المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٣).

(٨) **عبد الحكيم على شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٣).

كحكمه بأنَّ كلَّ موجود لا بدَّ أن يكون في جهة وفي مكان[1]، وكحكمه بأن ما وراء العالم فضاء لا يتناهى[2].

ترتيب هذه المبادئ السبعة من حيث الحجية والقوة:

أولاً: الأوليات هي العمدة من هذه المبادئ السبعة باعتبار كونها حجة في نفسه وعلى الغير أيضاً[3]، إذ لا يتوقف فيها إلا ناقص الغريزة: كالبله والصبيان، أو مُدَنَّسُ الفطرة بالعقائد المضادة للأوليات: كما لبعض الجهال والعوام.

ثانياً: القضايا الفطريةُ القياس[4]، لكونها في حكم الأوليات كما مرَّ[5].

ثالثا: نوع معين فقط من المشاهدات، وهو الذي يستند إلى الحسِّ الظاهر، أي المحسوسات، وهي إنما تكون حجة على الغير إذا شاركه في المشعر والشعور، وكذا الوهميات[6]، لأنَّ الوجدانيات نوعٌ آخر منها وليست عمدة أصلاً[7]، وإنما كانت هذه المشاهدات بعد القضايا الفطرية لكونها أحكاما جزئية، ولا تفاوت بينهما في القطعية[8].

---

(١) **السيد الشريف على المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٣-٢٠٤).

المكان عند الحكماء: هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، وعند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده. [الجرجاني، السيد الشريف، التعريفات، ص١٠٠، دار السرور، بيروت لبنان، بلا تاريخ]

(٢) الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص١١٢.

(٣) **السيد الشريف** في شرحه، **وعبد الحكيم في حاشيته على المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٤).

(٤) **السيد الشريف على المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٣).

(٥) **جلبي على شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٤).

(٦) **عبد الحكيم على شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٤).

(٧) وضح ذلك في شرح المرصد الرابع في إثبات العلوم الضرورية، ثم شرط المشاركة لا بد في المشاهدات أيضاً على ما مرَّ. قال جلبي: قيل: لعل عدم ذكره ههنا لأن معظم المشاهدات مثل وجود السماء والأرض وغير ذلك مما يبتني عليه المسائل الكلامية مشترك بين الكلّ، وفيه ما فيه، هذا، وقد نبهت هناك على ما بين كلاميه في ذلك المقصد، وهذا المرصد من المخالفة فليتذكر.

[**عبد الحكيم** (١/ ٢٠٤)]. وأجاب عبد الحكيم فقال: ولم يقيدهما بذلك لظهوره. (١/ ٢٠٤).

(٨) **عبد الحكيم على شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٤).

رابعاً: الوهميات[١]، لكون مدركها قوةً باطنة محتاجة إلى شهادة العقل بها[٢].

خامساً: المجربات والحدسيات والمتواترات وإن كانت حجة للشخص مع نفسه، لكنها ليست حجة له على غيره إلا إذا شاركه في الأمور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر، فلا يمكن أن يقنع جاحدها على سبيل المناكرة[٣]، أي لا يمكن إرضاء جاحد الأقسام الثلاثة إذا كان جحوده على سبيل المخاصمة والمحاربة، بخلاف ما إذا كان جحوده على سبيل الاستفادة، فإنه يمكن إرضاؤه إذا اعترف بالاشتراك فيما يقتضيها[٤].

القسم الثاني: المقدمات غير القطعية

هذه المقدمات منها ما يكون ظنياً، ومنها ما يكون غير ظنيٍّ.

١ – المقدمات الظنية

هي ما يُسَلِّمُ العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزاً بعيداً[٥]، فالمراد بالظنية هنا ما يقابل اليقينية، فيشمل المجزومات الخالية عن اليقين[٦].

أَنواعها أربعة[٧]:

النوع الأَول: **المسلَّمات**: هي كلُّ قضية يصدق بها العقل على أَنَّها مبرهنة[٨].وبعبارة أخرى: هي ما تقبل على أنها مبرهنة في موضع آخر[٩]، وذلك كمسائل أصول الفقه إذا

---

(١) **السيد الشريف على المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٤).

(٢) **عبد الحكيم على شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٤).

(٣) **شرح الشريف الجرجاني على المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٤).

(٤) **عبد الحكيم على شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٤).

(٥) **أبكار الأفكار**، مصدر سابق (١/ ١٩٦).

(٦) **جلبي على شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٥).

(٧) انظر: **أبكار الأفكار**، مصدر سابق (١/ ١٩٦).

(٨) المصدر السابق (١/ ١٩٦).

(٩) **المواقف في علم الكلام**، مصدر سابق ص٣٨.

سلمها الفقيه، وبنى عليها الأحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها[1]، ومثل ما يسلمه الرياضي ويبني عليه براهينه.

النوع الثاني: **المشهورات**: وهي القضايا التي أوجب التصديقَ بها اتفاقُ الجمِّ الغفير والعدد الكثير عليها[2]، وبعبارة أخرى: ما اتفق عليه الجم الغفير[3]، كالحكم أنَّ العدل حسن لذاته، والجور قبيح لذاته. وقد تكون مشهورة عند الكلّ، كقولنا العدل حسنٌ، والظلم قبيح، أو عند الأكثر كقولنا الإله واحد، أو عند طائفة كقولنا: التسلسل مطلقاً محال. قال السيد الشريف: «وبالجملة فالمشهورات ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها إما لمصلحة عامة أو رقة أو حمية أو تأديبات شرعية أو انفعالات خلقية أو مزاجية، سواء كانت صادقة أو كاذبة[4]»، فالمصلحة العامة نحو العدل حسنٌ، والظلم قبيح، والرقة نحو مواساة الفقراء محمودة، والحمية مثل انصر أخاك ظالما أو مظلوماً، والتأديبات الشرعية وهي ما تطابق عليه الآراء لكونه مما أدب به الشارع نحو كشف العورة قبيح والطاعة محمودة، والانفعالات الخلقية التابعة للخلق مثل قبح ذبح الحيوانات عند حكماء الهند، والمزاجية مثل دفع المؤذي واجب، وليس المقصود من هذا الترديد الذي بينه الجرجاني الحصر، بل بيان أسباب التطابق مثلا، فإن منها الاستقراء مثل: التكرار ممل[5].

وما كان مثل قولنا: «الإله واحد» إذا أخذ بها بسبب اجتماع الجم الغفير عليها، فهي ظنية، وأما إذا لوحظت بدليلها اليقينيّ فهي قطعية يقينية، فالاختلاف بالقطعية والظنية باختلاف العنوان[6].

الثالث: **المقبولات** وهي القضايا التي يصدق بها العقل لحسن الظنّ بمن أخذت عنه،

---

(١) **شرح السيد الشريف على المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٤).

(٢)**أبكار الأفكار** مصدر سابق (١/ ١٩٦).

(٣) **المواقف في علم الكلام**، مصدر سابق ص٣٨.

(٤) **شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٥).

(٥) **حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٥).

(٦) **جلبي على شرح المواقف**، مصدر سابق (١/ ٢٠٥). ووافقه **عبد الحكيم** فقال: «إنه من حيث تطابق أكثر الآراء عليه مشهور، وإن كان من حيث ثبوته قطعياً».

كاعتقاد ما يأخذه التلميذ عن أستاذه، ونحوه[1]، فهي تؤخذ ممن حَسُنَ الظنُّ فيه أنه لا يكذب[2]، وذلك: كالمأخوذات من العلماء الأخيار والحكماء الأبرار، بخلاف المأخوذات من الأنبياء الذين علم أنهم لا يكذبون، فإنها بعدما علم استنادها إليهم مستعملة في الأدلة النقلية كما ستعرفها[3].

الرابع: ما أوجب التصديقَ بها قرائنُ الأحوال الظاهرة[4]، وهي المقرونة بالقرائن[5]، كالتصديق بنزول المطر عند طلوع السحاب ونحوه.

٢- مقدمات الدليل غير الظنية

وهي إما أن تؤثر في النفس تأثيراً من ترغيب أو نفرة من غير تصديق بها، أو لا تؤثر شيئا أصلاً[6].

فالأولى تسمى المخيلات: وهي ما تقال لأجل الترغيب فيما يقصد الترغيب فيه أو التنفير عما يقصد التنفير عنه، كتشبيه العسل بالمِرَّة الصفراء ونحوه، فهذه هي مقدمات الدليل التخييليّ.

والمقدمات الفاسدة: إن لم تكن مؤثرة تأثيرا ما أو كانت مؤثرة لكنها كاذبة في نفس الأمر، فالدليل المركب منها يكون فاسداً[7]. كما يقال: كل موجود فهو في مكان، أو كل فاعل لا بد أن يكون مماسا لما يفعل فيه.

---

(١) **أبكار الأفكار**، مصدر سابق (١/ ١٩٦).

(٢) **المواقف في علم الكلام**، مصدر سابق ص٣٨.

(٣) **السيد الشريف في شرحه على المواقف**، (١/ ٢٠٥).

(٤)**أبكار الأفكار**، مصدر سابق (١/ ١٩٦).

(٥) **المواقف في علم الكلام**، مصدر سابق ص٣٨.

(٦) **أبكار الأفكار**، مصدر سابق (١/ ١٩٧).

(٧) **المصدر السابق**، (١/ ١٩٧).

المبحث الخامس

المثبتون والنافون للأدلة العقلية على وجود الله

هذا المبحث يبين أهم المذاهب والاتجاهات الفكرية التي تثبت الأدلة العقلية على وجود الله، وكذلك المذاهب النافية لذلك، من ناحية إجمالية لتكون عونا للباحث في معرفة علل المواقف التفصيلية للمفكرين والفلاسفة.

المطلب الأول: تصنيف كليّ للناس بناء على أصول الأديان

قسَّم الإمام الغزالي في كتاب المنقذ من الضلال[1] طوائف الفلاسفة من حيث الإيمان وعدمه إلى ثلاثة أقسام، وهذا التقسيم وإن كان كليا إجماليا، يندرج تحته أقسام أخرى مضمرة، إلا أنه يعطينا فكرة جيدة عن هذا الموضوع المهم. وقد تبع الغزالي غيرُ واحد من الكتاب في هذا المجال[2].

وهذه الأصناف الثلاثة هي:

الصنف الأول: **الدهريون**، وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر، العالم القادر، وزعموا: أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه، وبلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبداً[3].

وقد سماهم الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) بالطبيعيين الدهريين، قال: «والرجل منهم

---

(١)الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، ت: ٥٠٥هـ، المنقذ من الضلال، ص١٨-١٩، المكتبة الثقافية - بيروت / لبنان - تحقيق: محمد محمد جابر.

(٢) انظر مثلا:

-القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف (المتوفى: ٦٤٦هـ) **إخبار العلماء بأخيار الحكماء**، ص٢٧.

-ابن العبري، غريغوريوس بن أهرون الملطي، (المتوفى: ٦٨٥هـ) تاريخ مختصر الدول، (١/ ٢٨).

(٣) انظر: المنقذ من الضلال، مرجع سابق، ص١٩.

معطل بطال لا يرد عليه فكره براد ولا يهديه عقله ونظره إلى اعتقاد، ولا يرشده فكره وذهنه إلى معاد، قد ألف المحسوس وركن إليه وظن أنه لا عالم سوى ما هو فيه من مطعم شهي ومنظر بهي، ولا عالم وراء هذا المحسوس. وهؤلاء هم الطبيعيون الدهريون لا يثبتون معقولا[1]».

وهؤلاء هم الفلاسفة الماديون الذين لا يقولون إلا بالمادة، ولا يثبتون الخالق، بل يزعمون أن القول به مخالف للعقل، وتابع للخيال والوهم. ويتبعهم في ذلك أتباع مذاهب ما وراء الحداثة الذين أنكروا العقل من أصله، وأنكروا الأدلة العقلية على إثبات الخالق، وإن قالوا بالدين والتدين، فإنهم يقولون به على سبيل الوسيلة لإصلاح البشر، لا على سبيل أنه حق في نفسه.

والصنف الثاني: **الطبيعيون**، وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات، وأكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوانات. فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى، وبدائع حكمته، مما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم، وهؤلاء لكثرة بحثهم في الطبيعيات ذهبوا إلى أن العقل تابع للمزاج فيفنى بفناء الجسد، فأنكروا بقاء النفس، وجحدوا الآخرة والبعث، ولم يبق عندهم معنى أخرويٌّ للطاعة والمعصية[2].

وسماهم الشهرستاني بالفلاسفة الإلهيين، قال: «ومِنْ محصِّلٍ نوعَ تحصيلٍ، قد ترقى عن المحسوس وأثبت المعقول، لكنه لا يقول بحدود وأحكام وشريعة وإسلام، ويظن انه إذا حصل المعقول وأثبت للعالم مبدأ ومعادا، وصل إلى الكمال المطلوب من جنسه، فتكون سعادته على قدر إحاطته، وعلمه وشقاوته بقدر سفاهته وجهله، وعقله هو المستبد بتحصيل هذه السعادة ووضعه هو المستعد لقبول تلك الشقاوة، وهؤلاء هم الفلاسفة الإلهيون قالوا: **الشرائع وأصحابها أمور مصلحية عامية**، والحدود والأحكام والحلال والحرام أمور وضعية، وأصحاب الشرائع رجال لهم حكم عملية، وربما يؤيدون من عند واهب الصور بإثبات

---

(١) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني (٢/ ٣-٤)، دار المعرفة - بيروت - ١٤٠٤.

(٢) انظر: المنقذ من الضلال، مرجع سابق ص١٩-٢٠.

أحكام، ووضع حلال وحرام مصلحة للعباد وعمارة للبلاد[1]»، ثم قال الشهرستاني: «وهذا أحسن ما يعتقدونه في الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، لست أعني بهم الذين أخذوا علومهم من مشكاة النبوة، وإنما أعني بهؤلاء الذين كانوا في الزمن الأول دهرية وحشيشية وطبيعية وإلهية، قد اغتروا بحكمهم واستقلوا بأهوائهم وبدعهم[2]». ويذكرنا مذهبهم وطريقتهم في فهم الشرائع بما ذهب إليه كانط ونسبه للحكمة العملية، وما أيده وليم جيمس من تسويغ الإيمان من ناحية ذرائعية محضة.

وهؤلاء الطبيعيون يقاربون القائلين بالمذهب التأليهيDeism من فلاسفة القرون الوسطى، الذين ابتعدوا عن الأديان كلها لما رأوا التناقض الموجود في الديانة المسيحية، واكتفوا بما دلّهم عليه العقل من أصول الأديان، فلم يثبتوا إلا الإله، وأنكروا الرسالات، والمعجزات، وتفرقت آراؤهم في القول باليوم الآخر، وقالوا إن الخلاص لا يتوقف على وحيٍ معين أو دين منزل معين، واعتبروا أساس الدين هو العقل وحكموا على التعاليم الدينية الخاصة من اليهودية والمسيحية والإسلام بأنها تخرب العقل[3].

والصنف الثالث: **الإلهيون** وهم المتأخرون منهم مثل سقراط، وهو أستاذ أفلاطون، وأفلاطون أستاذ أرسطاطاليس، وأرسطاطاليس هو الذي رتب لهم المنطق، وهذَّب لهم العلوم، وحرر لهم ما لم يكن محرراً من قبل، وأنضج لهم ما كان فجاً من علومهم، وهم بجملتهم، ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية، والطبيعية، قال الغزالي: «ثم ردَّ أرسطاطاليس على أفلاطون وسقراط ومن كان قبلهم من الإلهيين، رداً لم يقصر فيه حتى تبرأ عن جميعهم، إلا أنه استبقى من رذاذ كفرهم، وبدعتهم، بقايا لم يوفق للنزوع عنها [4]». وسماهم ابن تيمية بالإلهية الدهريين، قال: «الإلهية الدهريون: الذين يقولون بقدم العالم، وصدوره عن علة قديمة، كابن سينا وأمثاله[5]».

---

(١) الملل والنحل، مرجع سابق، (٢/ ٥).

(٢) المرجع السابق. نفس الصفحة.

(3) The Cambridge Dictionary of Philosophy, 2nd Eition, General Editor: Robert Audi, Cambridge Unversity Press, 1999 P: 216, (term: THEISM).

(٤)المنقذ من الضلال، مرجع سابق ص٢١.

(٥)ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، ت: ٧٢٨، كتاب الصفدية، ت: محمد رشاد سالم، ص٢٤٢، دار الفضيلة - الرياض - ١٤٢١ هـ- ٢٠٠٠م. ص٢٤٢.

وقد ضبط الشهرستاني أصناف الناس بحسب مذاهبهم في هذه الأصول، بتقسيم ضابط على النحو الآتي:

(١) من الناس من لا يقول بمحسوس ولا معقول، وهم السوفسطائية.

(٢) ومنهم من يقول بالمحسوس ولا يقول بالمعقول، وهم الطبيعية.

(٣) ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول، ولا يقول بحدود وأحكام، وهم الفلاسفة الدهرية.

(٤) ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول والحدود والأحكام، ولا يقول بالشريعة والإسلام، وهم الصابئة.

(٥) ومنهم من يقول بهذه كلها وبشريعة ما، ولا يقول بشريعة نبينا محمد ﷺ، وهم المجوس، واليهود، والنصارى.

(٦) ومنهم من يقول بهذه كلها وهم المسلمون[١].

المطلب الثاني: المثبتون للأدلة العقلية على وجود الله، والأسس الكلية التي اعتمدوا عليها

إن أغلب الذين يثبتون وجود الإله يرجعون إلى مذاهب عقلية، يثبتون البديهيات أو المسلمات العقلية، وطرق الاستنباط، واللزوم العقلي ووجود نوع من المصادقة بين مقولات العقل والواقع بعلاقاته وكينوناته، وذلك: نحو أرسطو، وأفلاطون، وفلاسفة الإسلام كابن سينا والفارابي والكندي وابن ملكا وابن ميمون، وابن كمونه، والملا صدرا، والداماد، ويندرج في ذلك المتكلمون كالمعتزلة والأشاعرة والشيعة والزيدية لا يستثنى منهم أحدٌ على كثرتهم وبراعتهم في العلوم العقلية والمنطقية، ويوافقهم في ذلك غيرهم، ويوافقهم في ذلك أغلب فلاسفة القرون الوسطى من المسيحيين مثل توما الأكويني، وأنسيلم، والعقليين من فلاسفة النهضة العقليين والمثاليين كديكارت وليبنتز، وباركلي وهيغل، وكثيرين من المعاصرين من اللاهوتيين وفلاسفة الأديان مثل ألفين بلانتينجا، وريتشارد سوينبيرن،

---

(١)انظر: الملل والنحل، مرجع سابق (٢/ ٤-٥).

وبروس ريشنباخ، ووليام لين كريغ.

ولا يتسع المقام لذكرهم، بل ربما يحتاج الأمر إلى مؤلف خاصٍّ يعنى بتصنيفهم، وبيان أصولهم الفكرية.

ويكفي هنا نقل آراء بعض أعلامهم من الشرقيين والغربيين، وسنحاول أن تكون الكلمات التي ننقلها عنهم جامعة لأصول طرق الاستدلال على وجود الله تعالى.

قال الإمام الرازي مبينا احتمالات الطرق التي يمكن أن تفضي إلى العلم بالله: «إن الطريق إلى إثبات الصانع تعالى ليس إلا احتياج أجسام هذه الموجودات المحسوسة، إلى موجود آخر غير محسوس، ومنشأ تلك الحاجة على قول بعضهم هو الإمكان، وعلى قول آخرين هو الحدوث، وعلى قول ثالث هو مجموع الإمكان والحدوث، ثم هذه الأمور الثلاثة، إما أن تعتبر في الذوات، أو في الصفات، أو في مجموعها، أو بالعكس، فالمجموع طرق ستة[1]».

وقد اعتمد الإمام الرازي أربع طرق، حاصل ضرب الحدوث أو الإمكان، في الذوات أو الصفات، يأتي بيانها. وأما الطرق المركبة مما مضى، فيبدو أنه استغنى عنها بما ذُكِرَ. وهذا ما اعتمده في المعالم، فقد قال: «اعلم أنه إما أن يستدلَّ على وجود الصانع بالإمكان، أو بالحدوث، وعلى كلا التقديرين، فإما في الذوات، وإما في الصفات، فهذه طرق أربعة[2]»، وقد أشار ابن التلمساني إلى الفرق في عدّ الرازي للطرق في شرح المعالم قال: «فعدَّها في الأربعين ستة، وفي هذا الكتاب –المعالم– أربعة[3]».

فالطريق الأول: الاستدلال على وجود واجب الوجود بإمكان الذوات[4].

---

(١) الرازي، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، تحقيق أحمد حجازي السقا، (١/ ١٠٣)، مكتبة الكليات الأزهرية. ١٩٨٦م.

(٢) الرازي، فخر الدين، العالم في أصول الدين، ص١٦٠، مطبوع مع شرح المعالم لابن التلمساني، ت: نزار بن علي، دار مكتبة المعارف، بيروت لبنان، ط١، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

(٣) شرح المعالم، المرجع السابق. ص١٦٠.

(٤) المرجع السابق، (١/ ١٠٣).

والطريق الثاني: الاستدلال على واجب الوجود لذاته بإمكان الصفات[(١)].

الطريق الثالث: في إثبات العلم بالصانع تعالى: الاستدلال عليه بحدوث الجواهر والأجسام[(٢)].

الطريق الرابع: في إثبات الصانع: الاستدلال عليه بحدوث الصفات، والعلماء حصروا ذلك في نوعين: دلائل الأنفس، ودلائل الآفاق[(٣)].

وترجع هذه الطرق إلى ثلاث: طريق الإمكان، وهو يعتمد العلة والمعلول، وطريق الحدوث، ليرجع إلى المحدِث القائم بنفسه، وطريق الإتقان أنَّ وجودَ العالَم المتقَن الصنع دالّ على وجود خالق وصانع متقن. فالإمكان يُنْظَرُ فيه من حيث دلالته على الحاجة إلى الموجِد للذوات أو المخصِّص للصفات، والحدوث يدلُّ كذلك على الحاجة في الذوات والصفات، ويضاف إلي ذلك الدلالة من حيث العناية وإتقان الصنعة، فهذه كما يبدو أصول الطرق.

وأما الفيلسوف ابن ملكا أبو البركات صاحب **المعتبر في الحكمة**، فقد حاول حصر الطرق التي تؤدي إلى العلم بالله تعالى، وذلك بعدما أبطل طريق الحركة[(٤)]، الذي اتبعه أرسطو وتبعه فيه كثيرون منهم توما الأكويني وانتشر الاحتجاج بدليل الحركة في الفلسفة الغربية في القرون الوسطى، بل في القرون المعاصرة، فهي ما تزال محل نظر وتأمل. وخلص ابن ملكا إلى أن الطرق إلى معرفة المبدأ الأول على حد تعبيره هي كما يلي:

الطريق الأول: **طريق العلة والمعلول**، قال ابن ملكا: «وإنما الطرق التي سلك فيها من جهة المعلولات إلى عللها والمبتدئات إلى مباديها هي الطريق التي أوجبت عند عقول النظار

---

(١) المرجع السابق، (١/ ١٢١).

(٢) المرجع السابق، (١/ ١٢٤).

(٣) المرجع السابق، (١/ ١٢٩).

(٤) انظر: أبو البركات، هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي (ت٥٤٧هـ)، الكتاب المعتبر في الحكمة الإلهية، (٣/ ١٣٠-١٣٣). إدارة جمعية دائرة المعارف العثمانية، بحيدر أباد، ط١. سنة١٣٥٧هـ.

الحركة: الخروج من القوة إلى الفعل، على سبيل التدريج، وقيد بالتدريج ليخرج الكون عن الحركة، وقيل هي: شغل حيز بعد أن كان في حيز آخر، وقيل الحركة كونان في آنين في مكانين، كما أن السكون كونان في آنين في مكان واحد.[الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص٣٧].

وجود علة أولى لا علة لها، وهدتهم إلى مبدأ أول لا مبدأ له[1]».

الطريق الثاني: **طريق الوجود الواجب والممكن،** قال ابن ملكا: «وهو أيضا من جملة النظر في العلة والمعلول، يخالفه في العبارة، وإشباع النظر من جهة الإمكان والوجوب[2]».

الطريق الثالث: قال ابن ملكا: «**طريق العلم وتعليمه** وتعلمه ينتهي فيه النظر كما انتهى في الوجود المعلول إلى غير المعلول، كذلك ينتهي في النظر العلمي من عالم يتعلم من غيره ينتهي إلى العالم بذاته الذي علمه لذاته بذاته، والطريق فيه بعينه هو طريق العلة والمعلول في العلم من العلم، حتى يكون العلم الأول الذي هو علم الأول، علة لكل علم بعده وهو غير معلول لعلم قبله، قال بذلك الأنبياء والعلماء ومحجته واضحة في حدود العلة والمعلول[3]».

الطريق الرابع: **من جهة الحكمة العملية،** قال ابن ملكا: «وطريق أخرى من جهة الحكمة العملية، فإن الذي رأيناه من خلق المخلوقات من السماوات والكائنات والجمادات والحيوانات والنبات من النظام، في الشخص الواحد والأشخاص الكثيرة والأنواع المختفة، دلَّ على: أن الأفعال فيها ترجع إلى حكيم، يسوق المبادي إلى غاياتها والأوائل إلى نهاياتها[4]».

ويلاحظ أنَّ الطرق الأربع التي ذكرها ابن ملكا، ترجع أيضا إلى المذكورة عند الإمام الرازي.

ولو نظرنا في كتب توما الأكويني الشهير في الفكر المسيحي، لوجدناه يذكر في الخلاصة اللاهوتية أن الطريق إلى إثبات وجود الله لا يتم إلا بالبرهان الإني، لا اللمي، وقرر ذلك بقوله على من زعم أنه لا يمكن البرهان على الله تعالى: «الجواب أن يقال إن البرهان قسمان، أحدهما ما يكون بالعلة، ويقال له لِمِّيٌّ، وهذا يكون بما هو متقدم مطلقا. والثاني ما يكون بالمعلول ويقال له إني، وهذا يكون بما هو متقدم بالنسبة إلينا، لأنه متى كان معلول أوضح لنا من علته، فإننا نتأدى بالمعلول إلى معرفة العلة. وكل معلول يمكن أن يبرهن منه على وجود علته الخاصة إذا كانت معلولاتها أبين منها لنا، لأنه لما كانت المعلولات متوقفة على

(١) المرجع السابق، (٣/ ١٣٣).

(٢) المرجع السابق، (٣/ ١٣٣).

(٣) المرجع السابق، (٣/ ١٣٣-١٣٤).

(٤) المرجع السابق، (٣/ ١٣٥).

العلة، فوجود المعلول يستلزم بالضرورة تقدم وجود العلة عليه، فإذا لما كان وجود الله ليس بينا في نفسه لنا، كان متبرهنا بآثاره البينة لنا[1]».

ثم شرع في بيان المناهج الخمسة التي يرتئيها للبرهان على وجود الله، وهي مسالك مشهورة بين الدارسين للفلسفة Philosophy، والإلهيات Theology، وفلسفة الدين Philosophy of religion، ومن المفيد ذكرها هنا بصورة مجملة.

فالمنهج الأول: اعتمد فيه على دليل الحركة والمحرك، ووجوب انتهاء المُتحرَّك إلى محرِّك لا يتحرك. والثاني: اعتمد فيه على أن العلل المترتبة لا بد من انتهائها إلى علة لا علة لها، لاستحالة التسلسل والدور. والثالث: دليل الممكن والواجب المشهور، ففي الأشياء ما يمكن عدمه ووجوده، ولو لم يكن غيره، لم يكن شيء في الوجود الآن، وهذا باطل، فوجب وجود شيء لا يطرأ الفساد عليه ولا العدم. والرابع: من جهة التفاوت في المراتب من حيث الحقية والخيرية في الأشياء الموجودة، ووجوب انتهائها إلى الخير المحض، وهو غاية الوجود وفاعله. والخامس: هو دليل النظام والغاية[2].

وأما موسى بن ميمون الفيلسوف اليهودي والشارح الشهير للتوراة، فقد تكلم في كتابه الشهير دلائل الحائرين على خمس وعشرين مقدمة، وزاد عليها واحدة أخرى هي أن الزمان والحركة سرمديان، ذكرها أرسطو وسلَّمها له موسى بن ميمون تسليما حتى يبين غرضه منها[3]، جعلها من مبادئ إثبات وجود الله تعالى واجب الوجود[4].

---

(١) الأكويني، توما، كتاب الخلاصة اللاهوتية، (١/ ٣٠-٣١)، ترجمه من اللاتينية الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية –بيروت، ١٨٨١.

(٢) انظر المرجع السابق، (١/ ٣٢-٢٤).

وقد تكلم توما الأكويني أيضا على بعض طرق إثبات الله تعالى التي ذكرها هنا، في كتاب آخر له اسمه مجموعة الردود على الخوارج (فلاسفة المسلمين).

انظر: الأكويني، توما، (ت١٢٧٤هـ)، مجموعة الردود على الخوارج (فلاسفة المسلمين)، ترجمه عن اللاتينية العلامة المطران نعمة الله أبي كرم الماروني، ص٤٧ وما بعدها.،دار ومكتبة بيبلوس–لبنان. ٢٠٠٥

(٣)ابن ميمون، موسى القرطبي الأندلسي، (٥٣٠-٦٠٣هـ الموافق ١١٣٥-١٢٠٥م)، دلائل الحائرين، ص ٢٦٨، تحقيق: حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية. ١٤٢هـ-٢٠٠٢م.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ٢٣١-٢٦٩.

ثم شرع في عدِّ الطرق على إثبات الواجب، وهذه الطرق هي:

الطريق الأول: طريق الحركة ووجوب انتهاء المتحرك إلى محرك غير متحرك[1].

الطريق الثاني: تعتمد على أنه إذا وجدت أشياء متحركة ومحركة، وأشياء متحركة لا تُحرِّك أصلاً، وجب أن يوجد محرِّك لا يتحرك، وهو المحرِّك الأول.

وهذا الذي ذكره هنا هو صورة من برهان التضايف المذكور عند المتكلمين، كما سنبينه في مناقشة التسلسل في برهان الحدوث.

الطريق الثالث: وهو الطريق الثالث المذكور عند توما الأكويني، وقد أحاله ابن ميمون إلى كلام ذكره أرسطو وإن جاء به لغرض آخر[2].

الطريق الرابع: إذا وجدت أشياء تكون بالقوة أحيانا وبالفعل أحيانا أخرى، فلا بد من استنادها إلى موجود لا يكون إلا بالفعل دائماً ولا قوة فيه أصلاً، وهو الواجب الوجود[3].

المطلب الثالث: النافون للأدلة العقلية على وجود الله ومبادؤهم الكبرى

المقصود في هذا المطلب ذكر إشارات وجيزة لبعض أهم الاتجاهات في المسالك إلى الله تعالى، وقد أحببنا الكلام على اتجاهين كبيرين دون تفصيل، فإن مقام التفصيل يحوج إلى كتاب جامع في هذا الباب. ورأينا أن المقصود المهم هنا الإشارة إلى اتجاهين اثنين، الأول يزعم أن هناك طريقاً لمعرفة الله تعالى غير مبني على أسس عقلية نظرية، ذكرت أطرافاً مما يمكن أن يقال فيه، وحاولت الإشارة إلى بعض الاتجاهات المعاصرة على وجه الخصوص للفت النظر إليها، لا نسيانا للأصول الفلسفية والمذهبية السابقة الكبرى. والثاني: يزعم أن لا طريق عقليا لمعرفة الله تعالى بل بعضهم يزعم أن الطريق العقلي يدل على نفي وجود الله، وقد طرحنا بعض الآراء في هذا المقام على سبيل الاختصار. وأما الاتجاه الثالث وهو ما لم أذكره في هذا المطلق،

---

(١) المرجع السابق، ص٢٦٩.

(٢)انظر: المرجع السابق، ص٢٧٣.

(٣) المرجع السابق، ص٢٧٥.

وهو الذي يقرر أن هناك طرقا عقلية للدلالة على وجود الله تعالى، فهو موضوع الكتاب الأصلي، ولذلك تركته ليطلع عليه القارئ في تفاصيل أبوابه ومباحثه.

١-الاتجاه المبني على أن الطريق إلى الله يبنى على أسس وجدانية

يتبع بعض الناس مسالك ليست مندرجة ضمنَ النسق العقليّ في معرفة الله تعالى، وهؤلاء قد يضمون إلى ذلك مسالك عقلية، وفي هذا المطلب سنعرض بصورة إجمالية بعض ما يتعلق بذلك.

فقد قال بعضهم: إن الفطرة بما هي شعور مغروس في النفس الإنسانية طريق لمعرفة الله تعالى، وممن قال بذلك من المعاصرين أحمد بن حجر آل بوطامي: «والكون وما فيه من نظام وإحكام، وجمال وكمال، وتناسق وإبداع، ليس وحده الشاهد الوحيد على وجود قيوم السموات والأرضين، وإنما هناك شاهد آخر، وهو الشعور المغروس في النفس الإنسانية بوجوده سبحانه، وهو شعور فطريٌّ فطر الله الناسَ عليه، وهو المعبَّر عنه بالغريزة الدينية، وهو المميز للإنسان عن الحيوان. وقد يغفو هذا الشعور بسببٍ ما من الأسباب، فلا يستيقظ إلا بمثير يبعث على يقظته، من ألم ينزل به، أو ضرٍّ يحيط به[1]».

وقد يكون من هذا الباب أيضاً ما ذكره العقاد في قوله: «فالإنسان له وعيٌ يقيني بوجوده الخاصّ، وحقيقته الذاتية، ولا يخلو من وعي يقيني بالوجود الأعظم والحقيقة الكونية، لأنه متصل بهذا الوجود، بل قائم عليه، والوعي والعقل لا يتناقضان، وإن كان الوعي أعمَّ من العقل في إدراكه، لأنه مستمد من كيان الإنسان كله، ومن ظاهره وباطنه، وما يعيه هو وما لا يعيه، ولكنه يقوم به قياما مجملاً محتاجا إلى التفصيل والتفسير[2]»، فهذا الوعي الذي يتكلم عليه العقاد قريب من معنى الفطرة والغريزة التي يقصدها من يتكلم عليها.

وقد أرجع بعضهم مفهوم الفطرة هذا، إلى شعور الإنسان الفطري بمحبة الكمال، وضرورة السعي نحوه، وهذا لا يتمُّ إلا إذا كان هناك واقعية لذلك الكمال المقصود، فالحب

---

(١) آل بوطامي البنغلي، أحمد بن حجر، العقائد السلفية بأدلتها النقلية والعقلية، (١/ ٢٩-٣٠)، دار الإيمان، الاسكندرية، ٢٠٠٠م.

(٢)العقاد، عباس محمود، الله، كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، ص٢١١، المكتبة العصرية، بلا تاريخ.

قرين الواقعية والوجود[1]، ويقول مرتضى المطهري موضحاً هذا المعنى بطريقة أعمق: «إن مقصودنا من الفطرة ليس هو العقل، بل مقصودنا من الفطرة هو القلب، والفطرة القلبية، تعني أنّ الإنسان خلق بحسب كيانه الروحي بشكل يميل إلى الله ومنجذب إليه، فالميل إلى البحث عن الله وعبادته بشكل غريزة من غرائز الإنسان كما أن البحث عن الأم غريزة موجودة في الطفل، فغريزة البحث عن الله وطلبه هي نوع من الجاذبية المعنوية بين مركز العواطف والإحساسات في الإنسان وهو القلب، وبين المبدأ الأعلى والكمال المطلق كما هو الحال في الجاذبية الموجودة بين الأجرام السماوية، والإنسان من حيث لا يشعر، واقعٌ تحت تأثير هذه القوة الخفية[2]». وقال المطهري: «يختلف العرفاء عن سبيل الفلاسفة، فالعرفاء بحكم إيمانهم بقوة العشق الفطري يسعون إلى تعزيز هذه القوة، ويعتقدون أن الإحساسات الإلهية القلبية المتعالية يجب تعزيزها، ورفع موانع رشدها واتساعها، وعلى حد تعبيرهم ينبغي تصفية القلب، والتحليق على جناح الطائر المقتدر والنفاذ (العشق) صوب الله، أما الفلاسفة والمتكلمون فهم يسعون إلى اكتشاف الدليل على مقصودهم ومطلوبهم عن طريق العقل والفكر والاستدلال[3]».

ثم قال: «إن هناك كثيراً من العلماء في عصرنا يعتقدون بوجود هذا اللون من الإحساس والشغف والعشق والحركة في أعماق روح الآدميين، حيث يوصلهم للإله الأزليّ[4]».

وقد تسمى هذه الطريقة عند بعضهم طريقة العلم الحضوري، والعلوم الحضورية هي العلوم التي تكون لنا بطريقة مباشرة، كمعرفتنا لأنفسنا، ولما حولنا من الوقائع التي ندركها

(١) انظر: القبانجي، أحمد، التوحيد والشهود الوجداني، ص١٧٨، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ط١ ٢٠٠٢م-١٤٢٣هـ.

(٢) انظر هذا النص في: التوحيد والشهود الوجداني، القبانجي، ص١٧٩. المرجع السابق.

وانظر النص بترجمة أخرى: الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، بتعليق: مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، (٣/ ٢٧٤)، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر-لبنان. ١٤٢١هـ.

(٣) المطهري، مرتضى، تعليقاته على أصول الفلسفة والمنهج الواقعي للطباطبائي، مرجع سابق، (٣/ ٢٧٦).

(٤) المرجع السابق، (٣/ ٢٧٧).

مباشرة عبر وسائل المعرفة المتاحة لنا من قبيل وسيلة البصر والسمع واللمس والشم والذوق، ومقابلها العلوم غير الحضورية عبر مفاهيم معينة[١]. وتقول النظرية كما وضحها اللواتي: «إن ثمة علما حضورياً، متحققاً لكل فرد من العائلة البشرية، عن الكائن الأعظم والعلة الأولى، وأن هذا الإدراك والشهود والوعي الباطني بموضوع الألوهية سبب في نشوء الطقوس الدينية والمراسم العبادية، كما أنه أيضاً، مسؤول عن بروز العلية في الذهن البشري قبل أن يكون شهود النفس وعلاقاتها بصورها ومشاعرها هو المنتج للعلية، أي إن الفطرة الإنسانية والعقلية نتاج ذلك الشهود الغامض لأصل الألوهية[٢]». ومن الواضح أن الكلام في ذلك راجع للفطرة، ويرد عليه أنه لا يقوم حجة –إن قام- إلا على الشخص الذي أحس بهذه الضرورة، وليس هناك ما يمنع الناس من إنكار هذه الضرورة أيضاً. ولذلك فيبعد أن تقوم مثل هذه الطرق حجة كافية على الخلق.

وبعض الناس يسلكون طريقة الكشف لمعرفة الله تعالى، ويعرضون عن الطرق النظرية العقلية، وبعضهم يضم الكشف إلى تلك الطرق، وذكر العقاد أن فريقاً من المتصوفة يسلك طريق الغيبة عن الوجود لمعرفة الله تعالى، قال: «فريق يرى أن الكشف حاضر يتحقق باحتجاب هذه الموجودات الباطلة، ومنها معالم الشخصية الإنسانية، فإذا غاب الإنسان عن حسه، وعن محسوساته، فهو في حضرة الله، وإذا استولى الحقُّ على قلب أخلاه من غيره، كما قال الحلاج: «وإذا لازم أحداً أفناه عمن سواه»، وذاك هو الفناء في الله بلغة أبي يزيد البسطامي[٣]». وهذا كما قال العقاد ليس رأي جميع الصوفية، بل أغلب الصوفية المنتسبين لأهل السنة لا يقتصرون على هذا الطريق، ويلتزمون أيضا الطرق العقلية المعروفة للدلالة على وجود الله، وأشار إلى ذلك العقاد فقال: «وليس جميع المتصوفة من هذا الفريق، أي من فريق الذي يغيب عن الموجودات، لينفذ إلى حقيقة الوجود. فإن فريقاً غيرهم من كبار المتصوفة يرى أن نفي الحسّ لا يكفي للوصول إلى الله، وأن الله ظاهر في موجوداته،

---

(١) اللواتي، محمد رضا، برهان الصديقين، ص٦٨، المركز الثقافي العربي. ط١، ٢٠٠١.

(٢) اللواتي، برهان الصديقين، المرجع السابق، ص٦٩.

(٣) العقاد، عباس محمود، الله، كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، ص٢٠٨مرجع سابق.

فالوصول إليه عمل وعلم بتلك الموجودات[1]».

وقد سلك بعض الباحثين في هذا الطريق ما سماه بالعقل الوجداني، وهو: «الوجدان الذي يدفع صاحبه إلى سلوك طريق الخير ويزجره عن التلوث بالمعاصي ويدعوه إلى الإيمان بالله والاستجابة لدعوة الأنبياء، وهذا هو ما يفتقده الكفار والمعاندون، وأصحاب المطامع الدنيوية[2]»، ثم قال: «وهنا نقول: إن الحقائق والمعارف الإسلامية بعامة لا يمكن إدراكها وتشخيص الحق من الباطل، والصواب من الخطأ فيها إلا بهذا العقل، وقد رأينا أنَّ العقل الفلسفي والعلمي عاجز عن إثبات القضايا الدينية أو إبطالها، لأنها لا تدخل أساساً في دائرة العقل المحض، بل هي قضايا وجدانية بحتة، وكذلك العقل الديني هو الآخر يواجه عقبات كثيرة في منهجيته، وكشفه عن الواقع والحق في إطار القضايا الدينية، فالأصل في دائرة المعرفة الدينية هو الوجدان ومدركاته[3]». ولا يبدو لنا أن هذا القول مصيب تماماً، فهناك كثير من القضايا الدينية يمكن للعقل العلمي أو العملي إدراكها ومعرفتها، وتأكيدها أو الكشف عنها، نعم قد يكون هناك بعض القضايا يعسر عليه ذلك، ولكن تعميم نفي صلة العقل بالقضايا الدينية، وإحالتها للوجدان بهذا المعنى، فيه إشكال كبير جدا، إذ لا يقوم الوجدان الداخلي للناس حجة على الآخرين، ولا معيار له، ولا ضوابط يمكن ضبطه بها، لكي يصبح سبيلا للعلم، ومن يجعل هذا الطرق هو السبيل الوحيد للدين ولإدراك المعارف الدينية، فإنه في الوقت نفسه يخرج الدين من مقولات العلم والحقّ والصواب.

هذه بعض النظرات التي تؤسس للإيمان بين الإسلاميين على غير الأسس العقلية المجردة، كما يُلاحَظُ.

وتوجد بعض التوجهات عند المنتمين إلى السلف، أو أهل الحديث، يفهم منها ذم استعمال العقل في مباحث الإلهيات، وقد يوجد في كلامهم هذا الذم على سبيل العموم بلا تخصيص، ليشمل الكلام على أصل وجود الله، والكلام في الصفات والأفعال، ونحو ذلك من التفاصيل، ولو خصصوا الذم في القسم الثاني، لأمكن تأويل كلامهم وحمله على محامل

(١) العقاد، عباس محمود، الله، ص٢٠٩، المرجع السابق.

(٢) القبانجي، التوحيد والشهود الوجداني، ص٦٦، مرجع سابق.

(٣) المرجع السابق، ص٦٧.

قريبة، من ذلك ما قاله البربهاري: «واعلم رحمك الله أن الكلام في الربّ تعالى محدَث، وهو بدعة وضلالة، ولا يُتكلم في الربِّ إلا بما وصف به نفسَه عز وجلّ في القرآن، وما بيّن رسول الله ﷺ لأصحابه[(١)]»، وفسّر الفوزان كلامه فقال: «أي الكلام في ذات الرب سبحانه وتعالى وصفاته أمرٌ محدَث، أحدثه أهل الضلال الذين لا يسلمون للنصوص، وليس عندهم خشية لله عز وجلّ، فهم يتكلمون في ذات الربّ ويتكلمون في أسمائه وصفاته[(٢)]». وكلامه كما هو ظاهر عامٌّ في الكلام على ذات الله مطلقاً، ويشمل ذلك الوجود، فقد يفهم من نحو هذه العبارات أنهم يمنعون الكلام في وجود الله تعالى بالعقل أيضاً، ولذلك يعقبون ذلك بذم علم الكلام مطلقا، لا يفرقون بين الكلام على إثبات وجود الله، والكلام في بعض التفاصيل المحتملة للخلاف، فيقول الفوزان مثلاً: «ولا نذهب لمنطق أرسطو أو أفلاطون أو فلان أو علان، هذا من التجني ومن استبدال الوحيِ بالمنطق وعلم الكلام، وماذا جنى علم الكلام والجدال على هؤلاء من الضلال والخيبة والخسران ولم يصلوا إلى نتيجة[(٣)]». وكان ينبغي أن يقيد كلامه كما سبقت الإشارة، وظاهر كلامه ذمّ الكلام مطلقا حتى لو كان الأمر في أصل وجود الله، وأن الأصل في هذا كله الاقتصار على ما ورد في الكتاب والسنة. والأمثلة على هذا النمط كثيرة.ومن الواضح أن الاستدلال على وجود الله تعالى، لا يصحُّ أبداً أن يكون بالدليل النقلي من حيث هو نقليٌّ، فإن هذا دورٌ ظاهرٌ، لا يفيد العلمَ.

وبعض الباحثين من المعاصرين ادعى عدم صلاحية الأدلة العقلية –مطلقاً– لإفادة القطع في مطالب الإلهيات، وأنها لا تفيد أكثر من الظنِّ، فتحت عنوان (الإلهيات النظرية ظنية لا يقينية) يقول طه عبد الرحمن: «لا يخفى على أحد أن المقال النظري في الإلهيات ليس مقالاً علميا بالمعنى الذي يقال عن الرياضيات والطبيعيات أنهما علم، فهو لا يتوافر على أدوات مقاربة ولا على وسائل اختبار، صورية كانت أو تجريبية، وإنما هو جزء مستمد من الخطاب العادي الذي يتداوله عامة الناس، جزء يتميز بكونه يجتهد في اصطناع جهاز متكامل من

---

(١) البربهاري، أبو محمد الحسن بن علي بن خلف، السنة، مطبوعا مع شرح السنة للشيخ صالح بن فوزان بن عبدالله الفوزان، ص٥٧، دار ابن حزم-القاهرة، ط١ ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

(٢) شرح السنة، الفوزان، المرجع السابق، ص٥٧.

(٣) المرجع السابق، ص٥٩.

الاستدلالات التي تنسب لها الصفة البرهانية المفيدة لتحصيل اليقين، ومن هذه الاستدلالات تلك التي اشتهرت باسم الأدلة على وجود الله[1]»، وهذا فيه دعوى بطلان جميع الأدلة العقلية على إثبات وجود الله تعالى، وقد صرح بذلك فقال: «لكن المتأمل في تفاصيل هذه الأدلة الوجودية، لا يلبث أن يتبين أنها، على عكس ما يدعيه أصحابها، لا تجاوز حدَّ الظنِّ[2]». واستمر في بيان هذه الدعوى التي حاصلها أن الأدلة العقلية المحضة على وجود الله تعالى، ليست قطعية ولا يقينية، ولا تفيد الجزم، بل غايتها إن أفادت، أن تفيد الظنَّ، ولكنه لا ينبه على أن الأدلة الظنية، المتكاثرة، قد يفيد اجتماعها القطع، مع كون كلِّ واحد منها ظنيا في نفسه، كما قال السعد التفتازاني: «فيكون الدليل من الإقناعيات، والاستكثار منها كثيراً ما يقوي الظنَّ بحيث يفضي إلى اليقين[3]»، هذا لو سلمنا تنزلاً بدعواه أنها فعلا لا تفيد إلا الظنّ.

٢-الاتجاه المبني على دعوى عدم دلالة النظر العقلي على وجود الإله أو على نفي وجوده

أصول عقائد الملاحدة من الماديين تدور على أن جوهر العالم وحقيقة الوجود أو العالم هي المادة أو الوجود المشاهد مادية كانت أصوله أم غير مادية، فالمادة هي الأصل الأول الذي يشكل وجود الكون، ولا يوجد فيه روح ولا أي شيء إلا المادة، والمادة هي منبع الوعي والعقل، وتنكر الإله والنفس والنبوة، واليوم الآخر، فلا حياة حقيقية إلا الحياة الدنيا المشاهدة. وعلى ذلك تراهم يعارضون دائما الأدلة العقلية القائمة على وجود الإله مثل الدليل الكوني، ودليل الحدوث، والدليل الغائي والدليل الوجودي[4].

وقد ظهر الإلحاد في وقت مبكر بين البشر، ففي العصر الهلينستي Hellenistic (يقع بين موت الإسكندر عام ٣٢٣ق.م. وسقوط الإسكندرية على أيدي الرومان عام

(١) عبد الرحمن، طه، العمل الديني وتجديد العقل، ص٢٨، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٧.

(٢)انظر: العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، مرجع سابق، ص٢٨.

(٣) التفتازاني، شرح المقاصد، مرجع سابق، (٢/ ٥٩).

(٤) انظر: الخشت، محمد عثمان، العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، ص٢٣، دار الكتاب العربي. ط١، ٢٠١٠م.

٣٠ق.م.[١]) ظهر ملاحدة مثل أبيقور Epicurus 341-270ق.م.

ومن الفلاسفة الذين يؤول مذهبهم إلى إنكار الإله المفارق، سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧)، قال جيمس كولنز: «أما فيما يتعلق بالتقليد اللاهوتي فقد اعترف اسبينوزا لصديقه هنري أولدنبرج السكرتير الأول للجمعية الملكية في لندن بقوله: «إنني أعتنق رأيا عن الإله والطبيعة يختلف كل الاختلاف عن الرأي الذي يدافع عنه المسيحيون المحدثون، فأنا اعتقد أن الإله هو كما يقولون العلة الباطنة للأشياء جميعاً، ولكني لا أعتقد أنه العلة المتعدية، وأنا أقول إن كثيرا من الصفات التي يرون، ويرى جميع الآخرين الذين أعرفهم على الأقل أنها صفات الإله، أرى أنها اشياء مخلوقة، ومن ناحية أخرى، فإن الأشياء التي يرون أنها مخلوقة بسبب تحيزاتهم أرى أنها صفات للإله، ولكنهم يسيئون فهمها، وكذلك لا أستطيع أن أفصل الإله عن الطبيعة على الإطلاق، وهذا ما فعله كل من أعرفهم»، وهذه الفقرة التي تشبه الكبسولة من حيث الإيجاز، تشير إلى الإصلاحات الرئيسية التي أدخلها اسبينوزا على التصور العقلي للإله، فقد ألغى علوَّه، بوصفه العلة اللامتناهية الحرة لعالم من الجواهر المتناهية وذلك لكي يقرر فكرته التي تقول بهوية واحدة للإله ومجموع الطبيعة[٢]».

وقد انتشر المذهب التأليهيDEISM في بريطانيا انتشارا كبيرا منذ عام ١٦٩٤، وأصحاب هذا المذهب يؤمنون بوجود كائن أسمى أو خالق للكون، يتسم بالخير والحكمة والصلاح، ولكنهم ينكرون في الوقت نفسه الدين المنزل أو الدين الموحى به من السماء، بل يزعمون أن الله كفَّ عن التدخل في شؤون الكون بمجرد أن انتهى من خلقه، وتركه يسير بمقتضى مجموعة من القوانين التي لا تتبدل[٣]، والقول بأن الله لا يتدخل في العالم، وأنه تركه

---

(١) قال إميل برهييه: «يطلق اسم الحقبة الهلنستية على الحقبة التي أمست فيها الثقافة اليونانية ملكاً مشتركاً بين جميع بلدان البحر الأبيض، فمنذ وفاة الإسكندر وحتى الفتح الروماني انتشرت هذه الثقافة رويداً رويداً، امتداداً من مصر وسورية ووصولاً إلى روما، وإسبانيا، وفرضت نفسها في الأوساط اليهودية المستنيرة كما في أوساط الأعيان الرومان، وكانت أداة هذه الثقافة هي القونية، أي اللهجة الدارجة من اللغة اليونانية».[برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة-الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: جورج طرابيشي، ج٢، ص٣٤، دار الطليعة بيروت، ط٢ ١٩٨٨م.

(٢) كولنز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، ص١٠٣، ترجمة د. فؤاد كامل. مكتبة غريب. ١٨٧٣. القاهرة.

(٣) انظر: عوض، رمسيس، الإلحاد في الغرب، ص١١٦، سينا للنشر. الانتشار العربي. ط١ ٢٩٩٧.

يسير على القوانين التي لا تتبدل فيه نزعة أرسطية.

ومن فلاسفة فرنسا الماديين الملاحدة البارون هولباخ (١٧٢٣-١٧٨٩) Holbach الذي ألف كتاب «المسيحية بعد أن أميط عنها اللثام» وكتاب «نظام الطبيعة» وقد آمن بالمادية الخالصة فأنكر وجود الله ورفض الاعتقاد بوجود أي شي غير المادة، وذهب إلى أن ما يسمى بالروح يندثر باندثار الجسد، وأن هدف الإنسان هو السعادة وأن الفضيلة أمر لا قيمة له[١].

وأنكر هولباخ بصورة قاطعة الله والحرية والخلود، فهو في كتابه نظام الطبيعة الذي ظهر عام ١٧٧٠م، وخاصة في كتابه «الحس العام» الذي ظهر عام ١٧٧٢، والذي لقي انتشارا واسعا، شنّ ما هو على الأرجح أعنف حملة وجهت ضد المسيحية على الإطلاق كنظام من القضايا مطروح للاعتقاد العقليّ. وكان هولباخ عالما فيزيائيا من الدرجة الأولى اعتقد أن العلم النيوتوني (نسبة إلى نيوتن) يتضمن تفسيرا كاملا للكون ولا يتطلب أية إضافة من أي نوع كان. وهكذا حاول سحق الدليل القائم على القول بالعلة الأولى: «ليس بوسعنا أن نذهب إلى أبعد من هذا القول المأثور: تفعل المادة لأنها موجودة. وتوجد لتفعل، فإذا سئلنا كيف توجد المادة أو لماذا توجد، لأجبنا بأننا لا نعرف. ولكن إذا فكرنا على أساس من المقايسة بين ما لا نعرفه، وبين ما نعرفه، لوجب أن يكون رأينا أن المادة توجد بالضرورة، ولأنها تحتوي في ذاتها علة كافية لوجودها، وفي افتراضنا أنها مخلوقة أو محدثة من قبل كائن يتميز عنها، أو نعرف عنه أقل مما نعرف عنها، بحيث إن هذه المعرفة قد تكون مضادة لكل ما نعرفه، يجب علينا أن نسلم مع ذلك أن هذا الكائن ضروري ويتضمن علة كافية لوجوده. فنحن إذن لم نجتز أي قسم من الصعوبة، ولم نلق ضوءاً أوضح على الموضوع، ولم نتقدم خطوة واحدة. وجل ما قمنا به، أننا وضعنا جانبا كائنا نعرف بعض خصائصه، ولكننا ما زلنا نجهله إلى أبعد حد، لنلجأ إلى قوة يستحيل علينا تمام الاستحالة أن نكون أية فكرة واضحة عنها، وهي بالرغم من أنها قد تكون حقيقة، فنحن لا نستطيع إثبات وجودها بالاعتماد على أية حقيقة نملكها[٢]».

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٣٣.

(٢) راندال: جون هرمان، تكوين العقل الحديث، ترجمة: جورج طعمة. (٤٥٨-٤٥٩)، المشروع القومي للترجمة، المركز القومي للترجمة. ٢٠١٢.

وقد سار الإلحاد في اتجاه المذهب المادي المنكر لوجود الله تعالى، مثلما هو الحال عند جاسندي، ولامتري، ودولباخ، وماركس، وإنجلز، ولينين، كما سار في اتجاه المذهب الإنساني المطلق، مثلما هو الحال عند فويرباخ، وباور، وسار في اتجاه لا أدريّ عند سبنسر، وهكسلي، وداروين[١].

وفي الفلسفة الحديثة ظهر هيوم (Hume) 1711-1776 الذي أنكر المرتكزات التي يقوم عليها أي دين، مثل وجود الله تعالى والنبوة، وخلود الروح، وأنكر الأسس التي تبنى عليها مثل هذه المطالب، مثل التعقل والقوة العقلية والتجريد العقلي، ومبدأ السببية. ومن كتبه التي ألفها في تقرير ذلك، محاورات في الدين الطبيعي، والتاريخ الطبيعي للدين، ومقالة في الفهم البشري، وغيرها، حاول فيها إبطال الأسس التي تقوم عليها الأديان، وصرح بكثير من عقائد الإلحاد[٢]. وأنكر هيوم مفهوم الغائية، بحيث أصبحت رؤيته للعالم بلا غرض ولا معنى، وهي الجوهر الداخلي لفلسفة هيوم كما صرح به ولتر ستيس[٣]، قال ستيس: «وهي الفلسفة التي تعبر بوضوح عن النظرة العلمية إلى العالم، أو وجهة النظر التامة الحديثة المستمدة من العلم[٤]»، يقصد بالعلم التجربة المحضة، لا العلم بمعناه الأعم كما تداوله المتكلمون والفلاسفة. وبعد إنكار هيوم للسببية لا يمكنه أن يجيز إثبات البحث عن مسبب لوجود العالم، وكذلك إذا نفى الغائية، فلا غاية لوجود العالم. وبذلك تبطل عنده أهم الأسس في إثبات الصانع. وكذلك تكلم هيوم عن مشكلة الشر، ونفى أصل البحث فيها، لأنها تفترض وجود غرضية للعالم، فإن النظرة الحديثة عنده لا تفترض أن للعالم غرضا، ولا فاعلا رحيما بحيث تنشأ مثل هذه الأسئلة، بل أن هذا العالم والألم الموجود فيه لا غرض له، لأنه لا شيء يحدث في هذا العالم له غرض، إن العالم يسير وفقا للأسباب لا بناء على

(١)انظر: العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، مرجع سابق، ص٢٢.

(٢)المرجع السابق، ص٢٢.

(٣) انظر: ستيس، ولتر، الدين والعقل الحديث، ص١٩٢، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي. ط١ ١٩٩٨م.

(٤) المرجع السابق، ص١٩٢.

أغراض[1].

وإكمالا لطريقة هيوم درج كانط (Kant) 1804-1724 على نقد الأدلة العقلية المحضة على إثبات وجود الله، فقرر في كتابه الشهير «نقد العقل المحض»: «يوجد ثلاث طرق فقط على وجود الله، بناء على العقل الاعتباري، فإما أن تكون كل الطرق التي يمكن أن نحاولها في هذا المقصد، تنطلق من التجربة المتعينة ومن القوام الخاص لعالمنا الحسي الذي نعرفه بها، وترتفع من هناك وفقا لقوانين السببية حتى العلة الأسمى خارج العالم، وإما أن لا تتخذ كأساس إمبيري[2] سوى تجربة غير متعينة، أعني أيّ وجود كان، وإما أخيرا أن تهمل كل تجربة ونستدل على نحو قبلي تماما، من مجرد أفاهيم، على وجود علة أسمى.

الدليل الأول هو الدليل اللاهوتي الطبيعي، والثاني الدليل الكسمولوجي[3] والثالث الدليل الأنطولوجي[4]. وليس هناك، ولا يمكن أن يكون من أدلة غير هذه.

وسأبين أن العقل لا يحصّل نتيجة في طريق أمبيرية أكثر من أخرى ترنسندالية، وأنه باطلا ما يَبسط جناحيه كي يرتفع فوق العالم الحسي بقوة الاعتبار وحدها، أما بالنظر إلى الترتيب الذي تخضع بموجبه هذه الأدلة للفحص، فسيكون على العكس تماما من الترتيب الذي يتبعه العقل في توسعه التدريجي، وهو الترتيب الذي قدمناه أولا، لأنا سنرى على الرغم من أن التجربة تقدم المناسبة الأولى، فإن الأفهوم الترنسندالي هو وحده الذي يرشد العقل في مجهوده ويعين الهدف المقترح في كل تلك المحاولات[5]».

ثم يشرع كانط بعد ذلك في نقد الأدلة العقلية الشهيرة على إثبات وجود الله، وسوف يتبين من خلال البحث أُسُسُه في هذه النقود، ليتضح مدى سلامتها، أو عدم سلامتها، وهو

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٩٥.

(٢) من كلمة: empirical الانجليزية، بمعنى تجريبية أو تجريبي. وهو الأمر المؤسس على التجربة والملاحظة فقط دون اعتماد على منظومة أو نظرية. [Meriam Webster Dictionary]

(٣) وهو الدليل الكوني المنطلق من ملاحظة وجودٍ ما لإثبات الإله. وسيأتي تفصيله في فصل خاص.

(٤) وهو الدليل الوجودي، المنطلق من ملاحظة مفهوم الإله لإثباته خارجاً عن طريق التحليل المنطقيّ. وسيتم بحثه في فصل خاصٍّ.

(٥) كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، ص٢٩٥-٢٩٦، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي.

وإن كان قد رجع إلى إثبات الإله بناء على الدليل الأخلاقي العملي، ولكنه ليس إثباتا للإله في نفس الأمر أو في الواقع الخارجي، بل إثبات للإله في نفس المعتقد، أي هو تسويغ للأخلاق عن طريق الاعتقاد بالإله والبعض والحياة الآخرة، فهو منحى عملي محض، وليس اعتقادا علميا مبنيا على أدلة، وليس قولا بوجود الإله في الواقع. وهو لا يزيغ عن طريقة الفلاسفة المتقدمين الذين وصفهم أمثال الغزالي والشهرستاني كما نقل آنفا، من قولهم إن أحسن مرتبة للأديان عندهم أنها طريقة حسنة لتقويم سلوك البشر، لا أنها قول حق في نفس الأمر. وهو ما قرره جيمس كولينز بقوله: «ويختتم المناقشة كلها بملاحظة أنه على حين تقتضي الضرورة إقناع المرء لنفسه بوجود الله، فليس من الضروري سواء بسواء إثبات وجوده، وهكذا لا يجتاز كانط الهوة التي تفصل بين الإيمان التلقائي ومعرفة الله التي تخضع للاختبار، وبالتالي يمتنع كانط عن أن يجعل الأول معتمدا بأي حال من الأحوال على الثانية، ومن المؤكد أن التفرقة الحديثة بين الاعتقاد العقليّ والمعرفة العلمية قد أرهص بها كانط في تردداته حول أساس البرهان على وجود الله[1]».

وفي القرن التاسع عشر ذهب أوجست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧) إلى أن العلم قد تجاوز مرحلة الدين، حسب ما يعرف باسم قانون المراحل الثلاث. وبذلك ادّعى كونت أن دور الدين قد انتهى، أثّر هذا الزعم في مفكرين كثيرين في الشرق والغرب[2]. وهذه المراحل هي الطور اللاهوتي، والطور الميتافيزيقي، والطور الوضعي، وقد كان الناس في الطور اللاهوتي يفسرون الأحداث عن طريق الآلهة والأرواح، ثم فسروا هذه الأحداث في الطور الميتافيزيقي بقوى مجردة وتجريدات شخصية. أما في المرحلة الوضعية فإن جميع التفسيرات تقوم من زاوية إمكان ملاحظة الأحداث،أما ما لا يمكن ملاحظته، فهو من حيث المبدأ ينبغي استبعاده بوصفه ميتافيزيقيا. إن مرحلة الوضعية هي مرحلة العلم وهي التي يمكن بلوغها باستبعاد الفكر اللاهوتي والميتافيزيقي في آن واحد[3].

---

(١) كولينز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص٢٤٢-٢٤٣.

(٢) انظر: العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، مرجع سابق، ص٢٢.

(٣)انظر: ستيس، ولتر، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق ص١٩٦.

وقد سار فلاسفة المذاهب الوضعية الحديثة على إثر هيوم وكونت، ومن هؤلاء فاينجر الذي كتب كتابا أسماه «فلسفة كان» نشره عام ١٩١١، وفكرته الأساسية هي أن ما نلاحظه هو فقط الحقيقيّ، وأن كل شيء آخر مما يمكن لنا تصوره أو تخيله، هو مجرد خيالات مختلفة fictions وقد تكون هذه الخيالات مفيدة، وقد لا تكون مفيدة، فكل فكرة تفيدنا في تفسير شيء فهي مقبولة، ويسمى فاينجر نفسَه فيلسوفا وضعيا نقدياً[(١)]، وقد كتب يقول: «وإذن فمن وجهة نظر الوضعية النقدية، ليس هنالك ما يسمى بالمطلق، أو الشيء في ذاته ولا الذات، ولا الموضوع، فكل ما يبقى لدينا هو إحساسات فهي الموجودة، وهي المعطاة ومنها تم بناء العالم الذاتي بأسره، بأقسامه المعقدة النفسية والطبيعية، أن الوضعية النقدية تقرر أن أي زعم آخر أو دعوى أبعد من ذلك فهي مجرد اختلاق ذاتي لا وجود له في الحقيقة، لأن ما يوجد هو فحسب الظواهر المتواجدة والمطردة، والفلسفة الوضعية تقف على هذا الأساس وحدَه، وإن أي تفسير يجاوز ذلك، فإنه في لحقيقة لن يفسر شيئا إلا من خلال أفكار مختلقة[(٢)]».

ويتفق الوضعيون مع أوجست كونت في نفي الميتافيزيقا والقول بأن العبارات الميتافيزيقية لا معنى لها.

وفي القرن العشرين اتخذ الإلحاد بعدا نفسيا عند مدرسة التحليل النفسي بزعامة فرويد، وظهر شكل جديد من أشكال الإلحاد هو عدم الاهتمام بها إذا كان الله موجوداً أو غير موجود، وذلك عند كروتشه (١٨٦٦-١٩٥٢) وهيدجر (١٨٨٩-١٩٧٦).

وأما لودفيغ فويرباخ (١٨٠٤-١٨٧٢) تلميذ هيغل في أواخر عمره، فإنه «يتقدم بقضية تاريخية هي أن المهمة الرئيسية للفكر الحديث هي «تأنيس الإله»، فالبروتستانتية تركز على دلالة الله للخلاص الإنساني، ومذهب شمول الألوهية يغلق الأبواب على الله داخل الطبيعة، والمذهب التجريبي يحكم على الله بمعيار النزعة العملية في الإنسان، وتنظر المثالية إلى

---

(١)انظر: المرجع السابق ص١٩٨.

(٢)المرجع السابق، ص١٩٩.

الله والطبيعة بوصفهما وجهين لكل روحي واحد، ويعد هيغل ذروة هذا الاتجاه التأنيسي، ولكنه يفتقر لسوء الحظ إلى الشجاعة التي تدفعه إلى النتيجة المحتومة التي تتألف من رد كل ما هو فوق الإنسان إلى الإنسان، وكل ما هو فوق الطبيعة إلى الطبيعة، وتتقطع الأسباب بمذهبه دون الوصول إلى هذا الرد النهائي، نتيجة لاحتفاظه بالروح المطلقة، ويرى فويرباخ أن رسالته الخاصة هي تأنيس وتطبيع الروح المطلقة[1]». ويقرر فويرباخ أنه «إذا قالت الفلسفة الهيغلية القديمة إذن: العقل هو وحده الحقيقية الموجود فعلا، قالت الفلسفة الجديدة على عكس ذلك: الإنساني هو وحده الحقيقي والموجود الفعلي، لأن ما هو إنساني هو وحده العقلي، الإنسان معيار العقل، والمطلق بالنسبة للإنسان هو طبيعته الخاصة[2]». وعلى نهجه مشى ماركس ولكنه وحَّد بين ذروة الوعي الذاتي، وبين الوعي الاجتماعي للبشر. ويزعم فويرباخ أن نظر الإنسان في الإله «هو في الحقيقة نظر إلى نفسه على أنها كائن آخر، فهو المثل الأعلى للإنسانية التي نجردها من أفراد التجربة، ومن هذا التحليل يستخلص فويرباخ هذه النتيجة المتناقضة ظاهريا: وهي أن العقل الديني الذي يبلغ أقصى حالات الوعي بذاته ينبغي أن يكون ملحداً، فالإنسان هو لنفسه الإله الحقيقي الوحيد[3]». فمذهبه كما قال كولنز: «عملية جراحية أخلاقية دقيقة لاستئصال بفكر الله، واستبقاء الموقف الديني من حيث إنه يركز عقولنا على كمالات الطبيعة الإنسانية، وأراد أيضا بعد أن كشف عن الطابع الوهمي للإله وللروح المطلقة أن يحصر الدين داخل الإطار الإلحادي[4]».

وسار ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) على إثر أبيقور وهيغل وفويرباخ وبنى على مقولة اشترك فيها هؤلاء، وهي الاكتفاء الذاتي الدينامي للإنسان في الطبيعة، وأطلق على موقفه اسم النزعة الإنسانية للطبيعة او النزعة الطبيعية الإنسانية، ويرى أن «الإنسان بعمله مع الآخرين يصبح وجوده الطبيعي هو وجوده الإنساني، وتصبح الطبيعة إنسانية بالنسبة إليه، وهكذا

---

(١) الله في الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص٣٣٦.

(٢) المرجع السابق، ص٣٣٨.

(٣) المرجع السابق، ص٣٣٩.

(٤) المرجع السابق، ص٢٤٠.

يكون المجتمع هو الوحدة الجوهرية الكاملة التي تتألف من الإنسان والطبيعة، والبعث الحقيقي للطبيعة والنزعة الطبيعية المحققة عن الإنسان، والنزعة الإنسانية المتحققة للطبيعة[١]». وقد قام ماركس بنقد الأدلة التي استدل بها هيغل على الألوهية مستندا إلى عوامل أربعة:

الأول: أن هيغل عكس تماما تلك الحجج اللاهوتية، أعني أنه رفضها لكي يبررها، وعلى حين درج اللاهوتيون على التدليل من الوجود الواقعي للعالم العرضي إلى الله، يؤسس هيغل استدلاله على لا واقعية السمات العرضية العابرة للتجربة. هذا العكس لا يعيد الشباب إلى الأدلة البعدية، بل إنه الضربة القاضية في عصر يتعلم تقدير الأشياء العرضية المتناهية.

والثاني: أن حجج هيغل الوجودية المفضلة تحصيل حاصل، لأن معناها «كل ما أتمثله لنفسي، هو تمثل فعلي لنفسي»، فإذا كان ما يؤثر به الإنسان في نفسه دليلا على الحقيقة الموضوعية، كان لأشد الآلهة الوثنية إغرابا في الخيال الحق في ادعاء الوجود الحقيقي، والنوع الوحيد من الوجود الذي ينطوي عليه الدليل الوجودي هو نوع متخيل أو نوع يحدده العرف.

والثالث: هذا الدليل الوجودي مجرد انعكاس للوعي الإنساني، لأن الشيء الوحيد الذي يوجد مباشرة على نحو ما، حين يتعلق الأمر بالفكر هو تغيير في عقل الإنسان المفكر.

والرابع: يقول ماركس: لو كان اعتراضه الثاني واعتراضه الثالث صحيحين، فإن الأدلة لا تثبت إلا وجود جوانب من الوعي الإنساني، «إن الأدلة على وجود الله ليست سوى أدلة على وجود الوعي الإنساني الذاتي الجوهري، والتفسير المنطقي له، وعلى هذا يستطيع المرء بتعبير أدق أن يسميها أدلة على عدم وجود الله، لأن التحليل يبين أنها ليست سوى إسقاطات وهمية لأفكار الإنسان عن نفسه[٢]».

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أعلن نيتشه Nietzsche (1844-1900) موت الإله، فليس الإله غير موجود فقط، بل إنه مات، ولُقِّب نيتشه بعدو المسيح. وكان

(١) المرجع السابق، ص٣٥٠.

(٢) المرجع السابق، ص٣٥٢-٣٥٣. بتصرف يسير.

متأثرا بشوبنهور (١٧٨٨-١٨٦٠) الذي أعلن إلحاده وناقض مزاعم كانط بالوصول إلى الله عن الطريق العملي، ونفى العقل المطلق لهيغل، وقد أطرى نيتشه على شوبنهاور بقوله: «وهنا تكمن أمانة شوبنهور الكاملة: فالإلحاد الصريح بلا قيد أو شرط هو الافتراض المسبق لوضعه للمشكلة، بوصفه انتصارا نهائيا دفع فيه الضمير الأوروبي أعز ما يملك، وبوصفه تتويجا للتدريب على الحقيقة استغرق ألفين من الأعوام بحيث انتهى به الأمر إلى أن يمنع نفسَه من اقتراف أكذوبة الاعتقاد في الله[١]».

ويعد نيتشه رائد مذهب ما بعد الحداثة الذي يتميز كما نص عليه براون بثلاث سمات[٢]، يقول إنه الموقف الفكري لما وراء الحداثة وهي مسلمات هذا التوجه:

١-النسبية: لا يوجد شيء يعتبر معرفة صادقة، أو غير صادقة.

٢-موت الموضوع: المعرفة كقيد وليس تحريراً.

٣-النظريات الكبرى غير مقبولة.

ويعتبر توجه نيتشه في هذا المجال عبارة عن اللوازم العقلية والطبيعية لمواقف هيغل وكانط وغيرهما، فتلك الفلسفات تستكنُّ الإلحاد في عمقها، وما فعله نيتشه كان الإعلان عن الضمير الحقيقي لها. قال كولينز: « عندما أعلن نيتشه موت الإله، لم يفعل أكثر من أن يردد نغمة عزفها هيغل من قبل، ولكنه بدلا من أن يجعلها مقدمة للوصول إلى حقيقة الروح المطلقة، جعلها نتيجة للخطأ الذي نقع فيه نتيجة لتصورنا عن الروح المطلقة، وبينا يفسر هيغل موت الإله في حدود صيرورة يحتويها المطلق في داخله فعلا، وبصورة مسبقة، يفصل نيتشه لصيرورة تماما عن سياق الروح المطلقة ثم يأخذ الله على أنه مرادف لوهم المطلق، وهكذا يموت الإله لأن النزعة المطلقة عن الروح اللامتناهية الأبدية تعرض على أنها اختلاق قاتل من صنع العقل البشري[٣]».

---

(١) المرجع السابق، ص٣٦٣.

(٢) انظر: تشيرتون، ميل؛ براون، آن، علم الاجتماع-النظرية والمنهج. ص٢٦٣. ترجمة: هناء الجوهري. المشروع القومي للترجمة، المركز القومي للترجمة. ٢٠١٢.

(٣) الله في الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص٣٦٨.

وفي العالم العربي، ظهرت مجموعات معاصرة من الملاحدة أكثرهم لا يصرح بالإلحاد، وبعضهم يصرح به، ومن سلفهم المشهورين سلامة موسى (١٨٨٧-١٩٥٨) الذي له كتب عديدة في تأييد العلمانية والإلحاد، ومما كتبه في مقاله له بعنوان «نشوء فكرة الله وتطورها» قال في خاتمتها: «أقول باختصار إني أعتقد بأن عبادة الجثث هي أصل لكل العبادات الحاضرة، وأعتقد أيضا أن الأرواح هي أصل الآلهة الحاضرة، ولكني مع ذلك لا أجزم بصحة استنتاجاتي، وقد يأتي البحث بعكسها في المستقبل، غير أني أقول: إن الشواهد التي أتيت بها إثباتا لنظرياتي هي جزء صغير من مجموعة الشواهد التي عندي، والتي تحاشيت ذكرها منعا للتطويل[١]»، وكتاب الشيوعي الشهير والملحد جلال صادق العظم المسمى بـ«نقد الفكر الديني» معروفٌ جداً، فقد قام بنقد بعض المقولات الدينية، واعتبر الدين مؤيداً للرجعية[٢]، ونحوه محمد المزوغي المعاصر الذي ألف كتاباً سماه «تحقيق ما للإلحاد من مقولة» قال في أوله: «ونقول خلافا لما ادعاه فاتيمو: إن اليوم ودائما يمكن للمرء أن يقول: إن الله غير موجود، وعكس تصريحه الثاني نقول: إن هناك حججا فلسفية متينة لكي يغدو المرء ملحداً، أو على أية حال لكي يرفض الدين أي دين، ومهما كان من حيث أتى، إن ترجيح هذه الأطروحة، وتبنيها باعتداد وصدق، هو التصرف الأكثر عقلانية من زاوية نظرية، والأكثر فضيلة وإنسانية، من زاوية أخلاقية، وهو الأكثر تحررا وتنويراً من زاوية اجتماعية[٣]». وعادل ضاهر الذي له أكثر من كتاب في العلمانية وفي نصرة مبادئ الإلحاد من زعزعة إثبات وجود الله، وصفاته، وقدرته، والنبوات، وغير ذلك من رفضه للثقافة الدينية بجميع صورها، وادعاء

---

(١) موسى، سلامة، نشوء فكرة الله وتطورها، مقالة نشرت في اليوم والغد-القاهرة-١٩١٤،ثم حذفت منها! وأعيد نشرها في كتاب: **حرية الاعتقاد الديني، مساجلات الإيمان والإلحاد منذ عصر النهضة إلى اليوم**، ص٨٥-٨٩، تصنيف وتقديم محمد كامل الخطيب، رابطة العقلانيين العرب. ط١ ٢٠٠٥.

(٢) انظر: الخطيب، محمد كامل، حرية الاعتقاد الديني، مساجلات الإيمان والإلحاد منذ عصر النهضة إلى اليوم، ص٣٤٧-٣٥١، رابطة العقلانيين العرب. ط١ ٢٠٠٥.

(٣) المزوغي، محمد، تحقيق ما للإلحاد من مقولة، ص٦. منشورات الجمل. ٢٠١٤.

أنها محالة عقلاً[1]، وله كتاب «الفلسفة والمسألة الدينية»، حاول فيه نقض المبادئ التي تقوم عليها التصورات الدينية[2]، ويوجد أيضا بقايا من الشيوعيين الذين ينكرون الإله والنبوات[3].

ولولا أن المقصود هنا مجرد الإشارة والتنبيه إلى أهم الاتجاهات، لاستحق أن يكتب في هذا الموضوع لأهميته كتاب خاصّ مفصل، ولعمري كم نحن بحاجة في الزمان المعاصر إلى مثل هذا الكتاب.

---

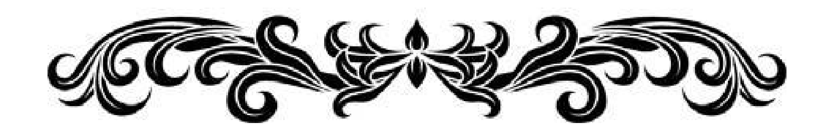
(١) انظر في مناقشة د. عادل ضاهر:

-انظر كتابنا: تفنيد الأسس النظرية والعملية للإلحاد، وهو نقد لكتابين للدكتور عادل ضاهر، أولهما تأملات في مفهوم الفعل الإلهي، وثانيهما نقد الصحوة الإسلامية. دار الضياء. ط١ ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.

-أبو غوش، محمد أكرم، مناقشة علمية جادة مع الأستاذ عادل ضاهر لمسألة إثبات الواجب، وقد طبع ملحقا لمجموع ثلاث رسائل للأرموي، والكاتبي والدواني، ص١٩٩-٢٢٦، دار النور. ط١ ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.

(٢) انظر: ضاهر، عادل، الفلسفة والمسألة الدينية، دار نلسن. ط١ ٢٠٠٨م.

(٣) انظر: العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، مرجع سابق، ص٢١-٢٢.



الفصل الثاني

الدليل الوجودي (الأنطولوجي)

Ontological Argument

يشتمل هذا الفصل على المباحث التالية:

المبحث الأول: مفهوم الدليل الوجوديّ، ومراحل تطوره التاريخيّ

المبحث الثاني: تقرير الدليل الأنطولوجي على وجود الله

المبحث الثالث: اعتراضات على الدليل الأنطولوجي

المبحث الرابع: الدليل الوجودي لبلانتنجا Plantinga's Antological Arument

المبحث الخامس: هل برهان الصديقين جارٍ على الطريقة الأنطولوجية

المبحث الأول

مفهوم الدليل الوجوديّ، ومراحل تطوره التاريخيّ

أولا: مفهوم الدليل الوجوديّ (الأنطولوجيّ)

إن الصورة الكلية لهذا الدليل تـنبني على الانطلاق من تصور فكرة الإله، أو فكرة: الموجود الكامل اللامتناهي، ثم الوصول منها إلى إثبات وجوده في الخارج. وقد تعرضت هذه الطريقة لانتقادات مع شهرة القائلين بها، وقالوا: إن الدليل منطوٍ على مغالطة خفية جدا، يصعب على كثيرين كشفها. وزعموا أن الكمال إذا كان جزأ من مفهوم الإله فإنه يستلزم وجوده، وكذلك مفهوم الإله يستلزم وجود الإله عند النظر فيه، وسنحاول في هذا الفصل توضيح صورة الاستدلال، وذكر أهم الانتقادات التي وُجهت إليها. قال ماكي Mackie في شرح ماهية الدليل الوجودي: «إننا بمجرد ملاحظة مفهوم أو فكرة الإله، فإننا لا يمكن إنكار وجوده الواقعيّ[1]».

ويقول ميل ثومبسون في بيان مفهوم الدليل الوجودي: «إن الدليل الوجودي لا ينبني على ملاحظة العالم، أو أي شاهد خارجي، بل –ببساطة– على تعريف كلمة الإله، يُدَّعى أنه من تعريفها، تشير كلمة الإله إلى شيء ضروري الوجود[2]».

ويقول جراهام أوبِّي: «إن الدليل الوجودي الناجح ينبغي أن يبين أن هناك جدوى للنظر المنطقي –تُثبَت قبلياً باستعمال آليات منطقية قريبة– في أن الله يوجد[3]»، وأضاف: إن الحجة الوجودية لا تستعمل أكثر من أساليب منطقية محضة معتمدة على حقائق معروفة قبلياً، بأي أدوات معقولة مقرِّبة، للبرهان على المطلوب. فينبغي أن تكون الحجة الوجودية معتمدة

---

(1) Mackie, J.L. , The Miracle of Theism , Arguments for and against the existence of GOD, p: 41, Clarendon Press. Oxford, 1982.

(2) Thompson, Mel, Understand the philosophy of Religion, Teach Yourself, Hoddar Education, 2011, p: 94.

(3)Oppy, Graham , **The Ontological Argument**, in: **Philosophy of Religion, Classic and Contemporary Issues**, edited by Paul Copan and Chad meister, p.: 112.

على تعقل منطقي بحت لتأسيس صحة وجود الإله. وقال ماكي: إن المراد بالحجة الوجودية: أن تُظْهِرَ بقوة الاستدلال المنطقي أن الله موجود عن طريق التأمل المنطقيّ في مفهوم الإله فقط. ولكنه أشار إلى احتياج الاستدلال إلى استدلال سببي أو شبهه للوصول إلى النتيجة المرجوة، وذلك لأن التلازم في الحجة الوجودية منطقي فقط، والمطلوب إثبات أن الإله موجود خارجا وواقعياً[1].

ويعرف عثمان أمين الدليل الأنطولوجيّ بقوله: «وقد سُمِّيَ كذلك لأنه يمثل مجهوداً لاستخلاص وجودِ الله من نفس فكرة الله، على نحو ما تستخلص خواص المثلث من تعريفه[2]».

وكل هذه التعريفات الوصفية ترجع إلى المعنى الكلي الذي قدمناه.

ثانيا: مراحل التطور التاريخي للدليل الأنطولوجي لدى الفلاسفة والمفكرين

اشتهر ارتباط الدليل الأنطولوجي باثنين من الفلاسفة والمفكرين المشهورين، الأول هو القديس أنسلم (Anselm) 1109-1033م، والثاني المشهور هو الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت Rene Descartes (٣١ مارس ١٥٩٦ – ١١ فبراير ١٦٥٠).

ولكن بعض الباحثين بينوا أن الدليل له جذور أعمق وأقدم من أنسلم، فإن جذوره موجودة في أشعار بارمنيدس الفلسفية، فإنه فكَّر في العالم من حيث هو، فوجد أن العالم كما هو لا يملك أي تفسير عقلي لوجوده إذا كان قائما بذاته، وبناء على ذلك فإنه لكي يكون معقول الوجود، لا بدَّ من وجود آخر قائم بذاته، قال جوسيف سايفرت معبرا عن نظرة بارمنيدس: «فلا الوجود الفردي في العالم، ولا العالم بأكمله يمتلك أسبابا كافية لوجوده في ذاته، وبالتالي للموجودات الأخرى، لأنه واضح على أن الوجود الذي لا يملك أسباب وجوده في ذاته، لا يمكن في آخر المطاف أن يشرح الموجودات الأخرى التابعة له، لأن الشرح النهائي للوجود لا يمكن أن يوضح إلا من خلال مصدر يمكنه شرح نفسه بنفسه[3]».

---

(1) Mackie, The Miracle Of Theism, Op. Cito. p: 41.

(٢) أمين، عثمان، **ديكارت**، سلسلة أعلام الفلسفة، ص١٧٣، مكتبة الأنجلو المصرية،ط٧، ١٩٧٦.

(٣) سايفرت، جوزيف، **الله كبرهان على وجود الله**، ترجمة د. حميد لشهب، ص٤٥، أفريقيا الشرق، ٢٠٠١.

ويضيف بارمنيدس أنه لا يمكن أن يكون هذا الكائن الذي به التفسير الكامل كائنا زمنيا له بداية ونهاية[1]. ومما يقوله بارمنيدس في شعره الذي يتضمن بعض البراهين الفلسفية على وجود الله: «لم يبق هناك إلا طريق وحيد يمكن للمرء أن يتحدث عنه بعقلانية، ألا وهو كون الإله موجوداً، وعلى هذا الطريق هناك الكثير من العلامات، بحيث إن ما هو كائن هو غير مخلوق وغير قابل للإتلاف، إنه إذن كامل، غير قابل للتغيير وليست له نهاية،...إنه يوجد إذن الآن ككل في الوقت نفسه واحد، يمتلك وجوده في ذاته، ومتحد مع وجوده في ذاته، فأي خالق تريد أن تجد له؟...ولا يمكن قسمة الوجود لأنه جوهر واحد، إنه كل متجانس، فلا يوجد الكثير منه هنا، القليل هناك، بل إنه مليء بالوجود، فلا يتغير أبداً...وهكذا إذن سيكون الوجود في ذاته إما موجودا مطلقا أو غير موجود على الإطلاق[2]». فهذا النصُّ يبين فيه صفات الوجود -الله- المنزه عن الزمان والتكثر والاحتياج والتغير...الخ، وقرر بارمنيدس قاعدتين مهمتين في هذا الموضوع، الأولى: «أن الكائن المفهوم في ذاته ومن خلال ذاته يجب أن يكون وجودا مخالفا لكل الخصوصيات الجوهرية الخاصة بوجود العالم»، لا يجوز أن يكون زمانيا، يوجد على التقضي، والثانية: «أن هذا الكائن الذي يعتبر لوحده[3] أصل كل ما هو عقليّ، لأنه الوحيد الذي يجيب عن سؤال لماذا يوجد هناك شيء عوضا عن اللاشيء، والذي يختلف تماما عن العالم، لا بد أن يمتلك صفات جوهرية للألوهية[4]».

وكذلك فإن في بعض نصوص أفلاطون بدايات الإشارة للبرهان الأنطولوجي، فهو في محاورة فايدون يؤسس للعلاقة الضرورية بين الوجود الإلهيّ والوجود الواقعي في وجود حيٍّ، وكذلك فإنه في محاورة اكسينوفان يقرر بوضوح أن الله «أحسن وأجمل ما يمكن أن يكون على الإطلاق»[5].

---

(١) الله كبرهان على وجود الله، ص٤٦.

(٢) الله كبرهان على وجود الله، ص٤٨-٤٩.

(٣) كذا في النص، والأصل: وحدَه.

(٤) انظر: الله كبرهان على وجود الله، ص٤٩-٥٠.

(5)Platon, Politeia II,. 381 b 4; 381 c 8-9

وزعم بعض الباحثين أن جهة تأثر أنسلم بنصوص أفلاطون إنما هو بالنظر لقول أفلاطون بالمُثل لا للجهة الماضية، حيث يقرر أننا لا يمكن أن نفهم مصاديق الخير مثلا وتفاوتها في الخيرية، إلا إن كان لدينا تصور كليّ عن خير كلي موجود، ولا يمكن أن نتصور مراتب الاختلاف في ماهية التفاح وكمالها مثلاً إلا إن كان لدينا تصور عن تفاحة كاملة موجودة في نفس الأمر[1]. ومن هنا أخذ أنسلم مفهوم ضرورة وجود كائن كامل في ذاته ليمكننا فهم الموجودات الناقصة، وهو ما اعتمد عليه توما الأكويني في بعض أدلته الخمسة على وجود الله، وهو البرهان المبني على التفاوت في مراتب الكمال في العالم، وضرورة رجوعها إلى كامل في نفسه، وسيتم سوق كلامه كاملاً في الفصل المتعلق بدليل الإمكان والوجوب.

وأما أرسطو فعلى الرغم من وجود إشكالات في بعض نصوصه المتعلقة بالألوهية، إلا أنه يقول في كتاب الميتافيزيقا: «إننا نقول إذن أنَّ الله هو الموجود الحي الأزلي والأحسن، ولهذا السبب فإن الحياة والوجود المستمر ينتميان إلى الله، لأن هذا هو الله[2]».

ويوجد فرق بين طريقة أنسِلْم في تقرير الدليل وبين طريقة ديكارت، فأنسلم يقرر أنه إذا كان مفهوم الإله هو الأعظم الذي يمكن تصورُه، فيصبح من الواضح أن الإله موجود. وأما ديكارت فيقول بما أننا نملك فكرة الموجود اللامتناهي، ونحن موجودون متناهون محدودون، وكل شيء حولنا محدود، ففكرة الكائن الكامل لا يمكن أن تكون تولدت منا أو من الطبيعة التي حولنا، إذن: فكرة الكائن اللامتناهي الكامل جاءتنا من موجود كامل كذلك، وهو الإله. هذه خلاصة الطريقتين في الاستدلال من الفكرة إلى وجودها في الخارج، وسوف نحاول تفصيل ذلك في المباحث التالية.

---

(١) انظر:

- Understand the Philosophy of Religion, Op. Cito. p: 99-100.
-Keyser, Leander S. , A System of Natural theism , P: 59-60, The German Literary Board, 1917.

(٢) الله كبرهان على وجود الله. ص٥٣. وأحال في نص أرسطو إلى:

Aristoteles,Metaphysik 12.1072 b 29-31

وقد تكلم عدد من كبار الفلاسفة والمفكرين قديما وحديثا، وما يزالون، في هذا الدليل، وبعضهم قد يتوهم أن الكلام فيه انتهى، ولكن يصر غيره على أن الجزم بذلك ما زال بعيداً، قال جوسيف سايفرت: «لقد تعرض أنسيلم في حياته للنقد اللاذع من طرف معاصره Moench Gaunilo -الراهب جاونيلو- ونجد فيما بعد مفكرين آخرين ممن نقده مثل توماس الأكويني، إيمانويل كانط، فرانتس برينتانو، أدولف رايناخ، وإلى حدود معينة دترش فون هلدربراند وآخرين، لكن هناك فلاسفة مرموقون آخرون دافعوا عن هذا البرهان من بينهم بونافنتورا، ديكارت، وأنطونيو روزميني، وهناك مفكرون آخرون منهم: لايبنتز، ودونس سكوتوس، ممن دافعوا عن بعض فرضيات هذا البرهان لكن دون الاتفاق على ما صحته دون شروط، فبساطة هذا البرهان وكذا تعقيده، وكونه أدى إلى مساجلات كل هذا كان سببا في كون الفلاسفة اهتموا به[(١)]». وأضاف كيزر إلى المدافعين عن البرهان بتلر Butler والسير وليام هاملتون المنطقي الشهير Sir William Hamilton، وأيضا قام بالدفاع عنه في هذه الأيام دورنر Dorner، وفيشر Fisher Harris وليندساي Lindsay [(٢)].

وهناك آخرون من المعاصرين اهتموا بالبرهان مثل ألفن بلانتنجا Alvin Plantinga[(٣)] والرياضي كيرت غودل Godel، وكل منهما قرر البرهان بطريقته الخاصة محاولا تجنب الإشكالات التي تعرضت له الصياغات السابقة، وطريقة غودل معقدة جدا تتوقف على ثقافة رياضية ومنطقية حديثة ومتعمقة لعرضها. وبعضهم عارضه بقسوة مثل

---

(١) الله كبرهان على وجود الله، ص٥٤. مرجع سابق.

(2)A System of Natural Theism , p:60

(٣) يوجد عدة بحوث لألفن بلانتنجا في هذا الموضوع، منها ما نشره في كتابه God and Other Minds عن الدليل الأنطولوجي من ص ٢٦-٩٥. وله فيه تقرير وصياغة خاصة سنحاول بيانها وما عليها بإجمال لاحقاً.

ومما يذكر أن المدافع المعاصر عن أدلة وجود الله تعالى وعلى رأسها الدليل الكوني بصياغة المتكلمين المسلمين، وهو المعتمد على دليل الحدوث، أعني: وليم لين كريغ William L. Craig ممن تأثر جدا ببلانتننجا، وقد أهدى له بعض كتبه وقال إنه الذي فتح الطريق في هذا العصر للباحثين في هذا المبحث الخطير. انظر كتابه God, Time , and Eternity صدر عام ٢٠٠١، قال في إهداء الكتاب:

To Alvin Plantinga who by his work and his life has pointed the way.

جراهام أوبِّي Graham Oppy [١].

ومع أنَّ أوبي ينقض الدليل الأنطولوجي، إلا أنه يقول تعليقا على المفكرين الذين دافعوا عن الدليل بعد أن عدَّ بعضاً من أسمائهم: «عندما يدعي هؤلاء أنه يوجد دليل وجودي ناجح، فلدينا سبب جيد لننظر بحذر في الحجج المتعددة التي يقدمونها. وعلى كل حال، فإننا عندما نتفحص بحذر نماذجهم التي تُسمَّى (حججا وجودية)، نجد مباشرة إشكالات جدية [٢]». وصرح بعدما بين بطلان تقرير أنسلم أن خطأ ما قدمه أنسلم لا يستلزم بطلان ما فهمه الفلاسفة من حجته، ولذلك ينبغي إعادة فحصها بحذر بحسب اصطلاحاتهم هم[٣]، وهذا كلام سديد[٤].

ويبدو أن الحجة الوجودية القائمة على الانطلاق من مجرد تحليل المفهوم الذهني للإله، إلى إثبات الوجود الخارجيّ له، لم تلاقِ قبولاً بين الفلاسفة والمتكلمين في العصور الإسلامية، فبرغم بحثي عن قائل بها، إلا أنني لم أجد شيئا من الأدلة يحقق معايير الحجة الوجودية. وسوف نشير في البحث إلى آراء بعض الذين ادعوا وجود الدليل الوجودي لدى بعض الفلاسفة او المتكلمين، ونبين عدم صحة ذلك.

---

(1)-Oppy, Graham, The Ontlogical Argumaent, Published in: Philosophy of religion, Editors: Paul Copan and Chad Meister, Blackwell, P: 112-126.
Oppy, Graham, Arguing About Gods, Cambridge University Press, 2009, P: 49-96.

(2)The Ontological Argument, in Philosophy of religion, p.: 113.

(3) The Cosmological Argument, p:117

(٤) لمعرفة بعض التفاصيل التاريخية عن الحجة الوجودية يمكن الرجوع أيضا للمرجع التالي:
Inwagen, Peter, Ontological Argument, Printed in: Acompanion to Philosophy of Religion, edited By: Charles Taliaferro, Paul Drader, and Philip L. Quinn, p: 359-361 , Wiley-Blackwell,2010.

المبحث الثاني

تقرير الدليل الأنطولوجي على وجود الله

ويشتمل هذا المبحث على المطالب التالية:

المطلب الأول: بيان حجة القديس أنسلم للدليل الأنطولوجي[١]

أراد القديس أنسلم أن يقدم دليلا بسيطا متفردا على حقيقة الإله، ويمكن أن يكون الدليل فعلا متميزا عن غيره، ولكنه أبعد ما يكون عن البساطة، كما قال بيتر كريفت[٢] Peter Kreeft بل ربما يكون الدليلَ الأكثرَ جدلية من بين الأدلة على وجود الإله. ويعتبره كثيرون لغزا، ولكن المفكرين المتميزين في كل عصرٍ من العصور -ومنها عصرنا- نهضوا للدفاع عنه، ليس لدافع التقوى والإيمان، بل لأنه من المقررات المدرسية في التدريس، ولذلك يجب الاهتمام به.

---

(١) في مقاله المنشور في موقع جامعة ستانفورد تحت عنوان Saint Anselm المنشور في ١٨-مايو-٢٠٠٠م، وتمت مراجعته في الثلاثاء ٢٥ سبتمبر-٢٠٠٧م. http://plato.stanford.edu/entries/anselm/، أفاد Thomas Williams أن الذي أطلق على هذا الدليل (الحجة) اسم الدليل الانطولوجي Antological Argument لأول مرة هو الفيلسوف الألماني الشهير كانط، وكان الدليل يعرف في العصور الوسطى باسم حجة أنسيلم. وسيأتي لاحقا نقلُ نص كانط من كتاب نقد العقل المجرد.
وانظر أيضا:

Geisler, Norman, Philosophy of Religion, p: 146, Zondervan Publishing House, 1974.

فإنه يقرر أيضا أن كانط هو من أعطى هذا الاسم لحجة أنسلم

(٢) انظر مقالته الموجودة على الشبكة الدولية للمعلومات، (عشرون حجة على وجود الإله)، باللغة الإنجليزية.

Arguments For God's Existence by Dr. Peter Kreeft, **20**
http://www.strangenotions.com/god-exists/

نصُّ حجة أنسيلم الإنجليزية:

"God cannot be conceived not to exist –God is that, than which nothing greater can be conceived- that which can be conceived not to exist is no God[1]"

ويمكن ترجمتها بالصورة التالية: «الله لا يمكن تصوره غير موجود، الإله: هو ما لا يمكن تصور شيءٍ أعظم منه، وما يمكن تصوره غير موجود، ليس الله».

أ-تقرير رقم (١) لحجة أنسيلم:

١-إنه من الأعظم للشيء أن يوجد في الذهن وفي الواقع أيضا، من أن يوجد في الذهن فقط.

٢-«الإله» يعني «ما لا يمكن فرض شيء أعظم منه».

٣-افرض أن الإله يوجد ذهنا لا واقعيا.

٤-إذن: يمكن فرض ما هو أعظم من الإله. (وهو ما له جميع صفات الإله المفروضة ذهنا، ولكنه موجود واقعيا أيضا).

٥-ولكن هذا محال. (لأن الإله ما لا يمكن فرض شيء أعظم منه)

٦-ينتج: الله موجود ذهنا وواقعياً[٢].

ب-تقرير رقم (٢) لحجة أنسيلم

ويمكن إعادة تحليل الحجة الوجودية بالطريقة الآتية:

---

(١) هذه العبارة وردت في كتاب:

St. Anselm Proslogium; Monologium; an appendex in behalf of the fool By Gaunilon, P:7. Translated from Latin by Sidney Norton Dean, Edition 2, 1910. Chicago.

-وموجودة في كتاب:

- Yandell, Keith , God, Man and Religion –readings in the philosophy of religion, McGrtaw-Hill Book Company, 1978, P: 397.

(٢) انظر: **عشرون حجة على وجود الله**، د. بيتر كريفت، مرجع سابق.

الخطوة الاولى: إثبات أن (الله) موجود ذهنا.

١-ما يمكننا إدراكه موجود في الذهن.

٢-مفهوم الله موجود يمكن إدراكه.

النتيجة: الله موجود في الذهن.

الخطوة الثانية: إثبات أن الله يجب وجوده في الخارج أيضاً.

ثم يتبع أنسيلم طريقة برهان الخلف[1] لإثبات المطلوب.

وهذه طريقة تطبيق ذلك على حجة أنسيلم.

المطلوب: إثبات أن الله موجود في الخارج ليس في الذهن فقط.

الخطوات:

١-افرض أن الله موجود في الذهن فقط. (وهي مقدمة تمثل نقيض المطلوب).

٢-يلزم من هذا الفرض: هناك ما هو أعظم من الإله يمكن تعقله (تصوره). (لأن كثيرا من الأشياء الموجودةِ في الخارج أعظم مما هو موجود ذهنا فقط).

٣-ولكن الإله تمَّ تعريفه بأنه: ما لا يمكن تفهم (تصور) وجودِ كائن أعظم منه.

---

(١) باللغة الإنجليزية: «"Reductio" proof ,"proof by contradiction" ,"indirect proof"

تعريف برهان الخلف: هو برهان يتم فيه إثبات المطلوب عن طريق إثبات استلزام نقيضه للمحال.

وهو يتألف من خطوتين:

الخطوة الأولى: فرض نقيض المطلوب.

الخطوة الثانية: إثبات أن المفروض (وهو: نقيض المطلوب) يستلزم المحال.

وعندها نعلم أن المفروض باطل محال، فنقيضه الذي هو المطلوب هو الحقّ؛ وذلك لأن رفع الصدق عن النقيضين معاً محال، كما أن إثبات الصدق للنقيضين معاً محال، وهذا مبدأ معروف من مبادئ المنطق.

فنحصل على النتيجة: وهي ثبوت المطلوب الذي هو نقيض نقيض المفروض، وهو عين المطلوب.

[انظر: وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، ص١٤٠.

الصعيدي، عبد المتعال، تجديد علم المنطق، ص١٣٧، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، بلا تاريخ]

٤-إذن: لا كائن أعظم من الإله يمكن تصوره (تعقله).

ولكي يصح أنه لا كائن أعظم من الإله، فلا بد من نقض ما أدى إلى هذه النتيجة (٢).

نلاحظ: أن هناك تناقضا بين (٢) و(٤)، والذي استلزم هذا التناقض هو الفرض الذي فرضناه، إذن نقيض الفرض هو الصحيح: أي الله موجود في الذهن وفي الواقع لا في الذهن فقط، وهو المطلوب[١].

ومن الظاهر أن هذه الحجة ليست من نوع الحجج التي تتألف من سبب ونتيجة، كدليل الممكن الموجود والواجب، أو كدلالة الحدوث على القديم الواجب، بل تعود إلى تحليل مفهوم، وكأنه يفرض أن نفس هذا المفهوم يحتوي على إثبات وجوده، وهذا في الحقيقة معارض لحقيقة المفهوم، فإنه قد علم أن المفاهيم أو الماهيات، لا تشتمل على الوجود والعدم، وإلا لو اشتملت من حيث هي ماهيات على الوجود، لما انعدمت، ولو اشتملت على العدم لما وجدت. ولو فرضنا أن الوجود هو حقيقة الواجب، لكان من اللازم أن نأتي بالبرهان على ذلك، ولا يكتفى بالقول إن حقيقة الواجب هي الوجود. على أن أنسيلم لا يفترض أن حقيقة الواجب هي الوجود المحض، ومن مشى على هذه الطريقة أتى بالبرهان المدَّعى عليها. ويبدو لنا أن فكرة الإله لا تشتمل على وجود الإله في نفسها، ولا تستلزمها من حيث هي، بل تحتاج لبرهان على ذلك.

ويمكن القول بعبارة أخرى: إنه من الممكن أن نصوغ تعريفا لأمر ما، ولكنه ليس من الضرورة أن نجد ماصدَقاً لهذا المفهوم. وحجة أنسيلم تسير بالمنهج الآتي: تنطلق من تعريف

---

(١) استفدت هذه الطريقة في تقرير الحجة من العرض الموجود باللغة الإنجليزية على موقع جامعة شمالي كارولينا.

The university of North Carolina ;
http://www.unc.edu/~theis/phil32/ontological.html.

مع بعض تعديل، واعتماد للمصطلحات المتعارفة في كتب المنطق والبحث والمناظرة المتداولة. كما في ترجمة «Reductio proof" بـ(دليل الخَلف) المنبه عليه سابقاً. والخلف تُقرأُ، بفتح الخاء من الرجوع إلى الوراء كناية عن الاستعانة بنقيض المطلوب، أو بضمها إشارة إلى الاستعانة بما يخالف المطلوب وهو النقيض.

معين، لتقول بضرورة وجود ماصَدَقٍ لهذا التعريف. ويبدو أن هذه الحجة تحاول أن توضح أننا نعرف أن الله موجود معرفة أولية.

وهناك تقريرات أخرى كثيرة لهذه الحجة[١]، وقد علق جراهام أوبي على وجود تقريرات متعددة لحجة أنسلم الوجودية بقوله: «هناك أسباب متعددة تجعل المؤلفين يصلون إلى تقريرات مختلفة لحجة أنسلم المذكورة في Proslogion 2 ، النصُّ نفسه مراوغ، وبالإضافة إلى ذلك فإنه يغري المفسرين لقراءة فرضياتهم الخاصة من خلال النصّ ليصلوا إلى تقريرات يجدونها مرضية[٢]»، وهو -كما يبدو- مُحِقٌّ في ذلك.

المطلب الثاني: بعض الذين تأثروا بطريقة أنسيلم لتقرير الحجة الأنطولوجية

١-**الفيلسوف رينيه ديكارت**: وهو من الذين تأثروا بهذه الحجة، فقد قال في كتاب «مبادئ الفلسفة»: «في إمكان إثبات وجود الله من أن ضرورة الكينونة أو الوجود متضمنة في تصورنا له[٣]. وإذا عاد الفكر بعد ذلك واستعرض الأفكار المختلفة القائمة فيه، فاكتشف منها فكره موجود محيط العلم والقدرة، كامل غاية الكمال، تيسر له أن يحكم بما يراه في هذه الفكرة من أن الله، وهو ذلك الموجود الكامل على الإطلاق، كائن أو موجود، لأنه وإن كان لديه افكار متميزة عن اشياء أخرى كثيرة، لكنه لا يلحظ فيها شيئا يؤكد له وجود موضوعاته، في حين أنه يدرك في هذه الفكرة أنها لا تتضمن الوجود الممكن فحسب، كما هو الشأن في أفكاره عن الأشياء الأخرى، بل الوجود الضروري الأبدي على الإطلاق. ومن حيث إن الفكر يرى أنه من الضروري أن يكون متضمنا في الفكرة التي لديه عن المثلث أن

---

(١) منها: تقرير مِليكان Millican (2004)، تقرير سوبِل Sobel (2004)، ليفتو Leftow (2005)

انظر:

Oppy, Graham , **The Ontological Argument**, in: **Philosophy of Religion, Classic and Contemporary Issues**, edited by Paul Copan and Chad meister, p.: 115.

(2) Ibid. p: 115

(٣) يعني إنه يتخذ طريقة إثبات وجود الله من مجرد التصور الذي نمتلكه عنه في ذهننا، وهذه هي الحجة الوجودية الأنطولوجية.

زواياه الثلاث مساوية لقائمتين، فهو راسخ الاقتناع بأن للمثلث الزوايا الثلاث المساوية لقائمتين، كذلك، متى تصور الوجود الضروري الأبدي متضمَّنا في فكرته عن الموجود الكامل إطلاقا، لزم أن يستنتج أن هذا الموجود الكامل بإطلاق موجود حقاً[1]».

هذه الطريقة التي اتبعها في مبادئ الفلسفة هي عينها طريقة أنسيلم، كما تبين، لأنه يفترض أن نفس مفهوم الإله يقتضي وجودَه، بمعنى أن الوجود ينبغي أن يكون جزءا من المفهوم، أو يستلزمه. ولكن هذا كلَّه صحيح فقط في حيز الذهن، لا في الخارج، نعم لا يمكن أن نفترض إلها غير موجود، فلا معنى لذلك، ولكن مجرد كون (مفهوم) الوجود جزءا أو لازما من لوازم المفهوم الذهني، لا يستلزم أن هذا الوجود المتحقق ذهناً، له ما صدَق خارجيٌّ. وهذه هي نقطة ضعف الاستدلال التي تدور عليها جميع الاعتراضات، مهما تعددت أشكالها.

وقال ديكارت في التأمل الخامس من تأملاته: «فإذا كان يلزم من استطاعتي من فكري فكرة عن شيء ما، أن كل ما أتبين في وضوح وجلاء انه يخص ذلك الشيء إنما يخصه في الواقع، أفلا أستطيع أن أستخلص من ذلك حجة ودليلا برهانيا على وجود الله؟

لا جرم أني أجد في نفسي فكرة عن الله، أي فكرة عن موجود مطلق الكمال، كما أجد في نفسي فكرة عن أي شكل أو عن أي عدد، وأني أعرف أن الوجود الفعلي والأبدي من خواص طبيعته، وأعرف ذلك على وجه لا يقل وضوحا وتميزا عن معرفتي أن كل ما أستطيع أن أثبته عن أي شكل أو عن أي عدد، إنما يخص طبيعة ذلك الشكل أو ذلك العدد في الحقيقة، ويترتب على ذلك أنه حتى لو لم يكن كل ما انتهيت إليه في التأملات السابقة صحيحاً، فإن وجود الله يجب أن يقع في ذهني على الأقل بمثل اليقين الذي رأيته حتى الآن لجميع الحقائق الرياضية التي لا تتصل إلا بالأعداد والأشكال، وإن يكن ذلك لا يبدو أول الأمر جليا كل الجلاء، بل يبدو أن في ظاهره مغالطة. ذلك أن اعتيادي في سائر الأشياء الأخرى أن أميز بين الوجود والماهية، قد يسر لي الميل إلى الاعتقاد بأن الوجود يمكن أن

(١) ديكارت، رينيه، **مبادئ الفلسفة**، ترجمه وقدم له د. عثمان أمين، ص٦١، دار الثقافة للنشر والتوزيع، سنة ١٩٩٣.

ينفصل عن ماهية الله، وأننا لذلك نستطيع أن نتصور الله غير موجود في الواقع، ولكني حين أفكر في الأمر بمزيد من العناية، أرى بجلاء أن الوجود لا يمكن أن ينفصل عن ماهية الله، كما لا يمكن أن ينفصل عن ماهية مثلث مستقيم الأضلاع أن زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين، وكما لا يمكن أن تنفصل فكرة الوادي عن فكرة الجبل، لهذا لا يكون تصورنا إلها - أي موجوداً مطلق الكمال- ينقصه الوجود أي ينقصه كمال ما، أقل تناقضا من تصورنا جبلا غير ذي واد[1]».

هذه هي الصيغة التي أتى بها ديكارت لإثبات وجود الله أنطولوجيا، أي انطلاقا من تأمله في فكرة الإله الثابتة في الأذهان، إلى إثبات وجوده في الأعيان. ثم اقترح إيرادا وأجاب عنه، قال: «ولكن إذا كنت في الحقيقة لا أستطيع أن أتصور إلها بغير وجود، كما لا أستطيع أن أتصور جبلا بغير واد، فإن كوني أتصور الجبال مع الوادي لا يقتضي وجود أي جبل في الخارج، وكذلك مهما أكن أتصور الله ذا وجود، فليس هذا بمقتض -فيما يلوح لي- أن يكون الله موجودا في الواقع، فإن فكري ليس له سلطان على الأشياء، وكما أن في وسعي أن أتخيل فرسا ذا جناحين، مع أنه لا وجود في الخارج لفرس ذي جناحين، كذلك ربما استطعت أن أنسب الوجود إلى الله، وإن لم يكن لله وجود[2]».

وأجاب: «لكن القياس هنا مع الفارق، والاعتراض ينطوي على مغالطة، إذ إن كوني لا أستطيع أن أتصور جبلا بغير واد، لا يقتضي وجود أي جبل ولا أي واد في الخارج، وإنما يقتضي أن الجبل والوادي سواء كانا موجودين أو غير موجودين، لا ينفصل الواحد منهما عن الآخر، أما كوني لا أستطيع أن أتصور الله إلا موجودا، فيقتضي أن الوجود غير منفصل عنه، ومن ثم أنه موجود حقاً، وليس فكري هو الذي يحصل هذا الوجود، ولا هو الذي يفرض سلطانه على الأشياء، بل على العكس إن الضرورة التي تقع في الشيء نفسه، أي ضرورة وجود الله، هي التي تجعلني أنحو هذا النحو من التفكير، لأنه ليس في وسعي أن أتصور إلها

---

(١) ديكارت، **التأملات في الفلسفة الأولى**، ص٢١٢-٢١٤، ترجمة وتعليق عثمان أمين، المشروع القومي للترجمة. ٢٠٠٩.

(٢) **التأملات**، ص٢١٤. مرجع سابق.

لا وجود له، أي أن أتصور موجودا ذا كمال مطلق، كما في وسعي أن أتخيل فرسا ذا جناحين، أو غير ذي جناحين[1]»

وقد تمَّ تقرير هذه الحجة التي ساقها ديكارت بأساليب مختلفة من الكتاب والمفكرين، نسوق بعضها.

التقرير الأول لحجة ديكارت الوجودية: تقرير إيفريت (Everitt (2003)

١-الإله بالتعريف: كائن له جميع الكمالات.

٢-الوجود كمالٌ.

٣-لذا: الإله له كمال الوجود، أي: الإله يوجد. (من: ١ و٢).

التقرير الثاني لحجة ديكارت الوجودية: تقرير ليفتو (Leftow (2005)

١-إذا لم يوجَد الإله، فالكائن الذي له جميع الكمالات، ينقصه كمالٌ.

٢-«الكائن الذي له جميع الكمالات ينقصه كمالٌ» تستلزم تناقضاً.

٣-إذن: الإله يوجد. (من: ١ و٢).

١-لكل س، إذا كان (ق) جزءاً من مفهوم س، إذن: ق(س).

٢-إنه جزء من مفهوم الإله أن طبيعة الإله هي ما هي، الإله يوجد. (من ١).

٣-طبيعة الإله: هو ما هو.

٤-لذا: الإله يوجد. (من ١ و٢).

١-إذا كانت «الحقيقة الصحيحة والدائمة» لـ س تتضمن كونها ق، إذن: ق(س).

٢-إن «الحقيقة الصحيحة والدائمة» لـ الإله تَتضمن الوجود.

٣-إذن: الإله موجود. (من: ١ و٢)[2].

قال أوبِّي بعد الانتهاء من بيان هذه التقريرات لحجة ديكارت: «أعتقد أنه من الممكن

---

(١) **التأملات**، ص٢١٥.

(٢) انظر التقريرات وغيرها في:

-Oppy, Graham, **The Ontological Argumant**,Op. Cito. p: 118-119.
-Inwagen , peter Van, The Ontological Argument, A Companion to Philosophy of Religion, p: 361-362.

إظهار أن حجة ديكارت غير مقنعة، افرض أن ملحداً وافق لديكارت على صياغته لفكرة الإله، وافرض أن غير المؤلِّه هذا سلَّم لديكارت أن كون الإله فائق الكمال، جزء من مفهوم الإله، وافرض أيضا أن غير المؤله هذا سلم له أيضا أن كل ما هو كائن فائق الكمال، أبديّ، وضروريّ موجودٌ. فهل ينتج أن غير المؤلِّه يلزمه أن يسلِّم لديكارت أنه يوجد بالفعل كائن فائق الكمال؟ لا، على الإطلاق. فما سلمه غير المؤله لديكارت أن الإله فائق الكمال، وضروريّ تبعا لفكرته ومفهومه، وأنه أبديّ أيضاً، ولكنه لا يلزم بالطبع تبعا لهذه الفكرة عن الإله: أن كائنا فائق الكمال موجود بالفعل[1]».

وأما نورمان جيزلر Norman Geisler فقد ذكر دليلين وجوديين لديكارت، وميز بينهما، وعدَّ هذا الدليل الثانيَ لديكارت، وقرره على النحو الآتي: «إن دليل ديكارت يسير كما يلي:

١-من المنطقي إثبات كل ما هو ذاتي للمفهوم (التعريف) لذلك التعريف. (مثلا: أن المثلث له زوايا ثلاث).

٢-الوجود جزء ضروريّ من مفهوم ضروري الوجود. (وإلا فمن المحال تعريفه بأنه ضروري الوجود).

٣-إذن، يلزم بالضرورة المنطقية إثبات أن ضروري الوجود يوجد.

وباختصار: إذا كان الإله بالتعريف لا يمكن أن يكون غير موجود، إذن فيجب أنه موجود، فإنه من المحال تعقل الكائن الذي لا يمكن أن لا يكون موجودا غيرَ موجودٍ، فيلزم أن نتعقل نحو هذا الكائن موجوداً[2]».

ووضح نورمان جيزلر هذا الدليل بالنقاط الآتية:

١-كل ما كان واضحا ومتميزاً في الفهم فهو صحيح. (الوضوح والتميز هما ضمانة عدم وجود خطأ فيها).

---

(1)**The Ontological Argument**, Op. Cito. P: 119.

(2) Geisler, Norman, **Philosophy of Religion**, P:138-139, Zondervan Publishing House-1974- Printed in the Unites States of America.

٢-نتعقل بوضوح وتميز أنَّ مفهوم كائن مطلق الكمال يحتِّم وجود ذلك الكائن

أ-من المحال إدراك كائن كامل ينقصه أي شيء.

ب-لكن إذا كان الكائن فائق الكمال غير موجود، فإنه ينقصه الوجود حينئذ.

ج-ومن هنا: من الواضح أن مفهوم كائن فائق (مطلق) الكمال يوجب وجودَه.

٣-إذن: من الصحيح أن كائنا فائق الكمال لا يمكن أن يفتقر إلى الوجود. (أي: يجب وجوده)[1]».

وذكر جيزلر أن ديكارت كان يحاول في هذه الصياغة للحجة أن يتجنب الإيرادات التي أوردت على صياغة أنسلم من قبل غاونيلو، ولذلك قرر ديكارت ما يلي:

١-هذه الحجة لا تجري إلا في الكائن ضروري الوجود، فهو الذي يصح فيه الاستدلال عليه بوجود فكرته، أما غير ضروري الوجود كالمثلث فلا يجري فيه هذا البرهان.

٢-لا يجب على كل واحد أن يتفكر في الإله، ولكنه إذا فعل، وعندما يقوم بذلك عليه أن يتفكر فيه كموجود ضروري الوجود. وأي تفهم لضروري الوجود على أنه غير موجود، هو تناقض.

٣-التفكر في الإله ككائن ضروري ليس خيالياً بل ضروري، لأنه (أ) الإله هو الوحيد الذي تستلزم ماهيته وجودَه. (ب) من المحال تعقل اثنين أو أكثر من الكائنات الفائقة الكمال، فالممكن أن يوجد: مطلق كمال واحد فقط. (ج) تجد خصائص أو صفات أخرى لا نهائية للإله، لا يمكنني تغييرها بالتخيل[2].

ومع ذلك فإن هذا الاستدلال لا يتمُّ لديكارت إلا بعد أن يثبت الضرورة الخارجية للإله.

(1) Ibid. p: 138-139.
(2) Ibid. P: 139-140.

قال د. عثمان أمين: «وإذن فديكارت يرى أن ماهية الله أو فكرة الكائن الكامل قد انفردت بميزة لا تشاركها فيه فكرة أخرى، وهي أنها تجعلنا على يقين من وجود موضوعها خارج الذهن،وذلك لأن الوجود المتحقق الخارجي جزء متمم من أجزاء مضمونها وفحواها، لكن لم كان الوجود جزءاً من مضمون تلك الفكرة؟ وذلك لأن الوجود كمال، ومن التناقض أن نفرض أن الكائن الكامل إطلاقاً يمكن أن ينقصه كمالٌ ما كالوجود، أما أن الوجود كمال من الكمالات، فذلك لأن الوجود يتضمن قوة إيجابية، تتعلق إما بنفس الشيء الذي يكون له الوجود، وإما بالشيء الذي منحه الوجود، والقول بأن الله غير موجود يفيد أن فيه قوة ما إيجابية لم تتحقق، وهذا معناه، أنه ليس مطلق الكمال، وهو باطل محال[1]».

٢-**الفيلسوف سبينوزا:** قال في كتاب علم الأخلاق Ethics: «الله: أعني جوهراً يتألف من عدد لا محدود من الصفات المعبرة كل واحدة عن ماهية أزلية ولا متناهية - واجبُ الوجود.

البرهان: إذا نفيتم ذلك، فتصوروا، لو أمكنكم، أن الله غير موجود، إن ماهيته (البديهية ٧) لا تنطوي إذا على وجوده، بيد أن ذلك محال (القضية ٧)، إذن فالله واجب الوجود[2]».

البديهية (٧) تقول: «كل ما يمكن تصوره غيرَ موجود، إنما ماهيته لا تنطوي على وجوده[3]».

والقضية (٧) تقول: «من طبيعة الجوهر أن يكون موجوداً.

البرهان: لا يمكن للجوهر أن ينتج عن شيء، (لازمة القضية السابقة) فهو إذن علة

---

(١) أمين، عثمان، ديكارت، مرجع سابق. ص١٧٤-١٧٥.

(٢) سبينوزا، باروخ، **علم الأخلاق**، ترجمه: جلال الدين سعيد، ص٤٠، طبعة: المنظمة العربي للترجمة، بدعم من مؤسسة محمد آل راشد بن مكتوم، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية. ط١، تشرين الأول (اكتوبر) ٢٠٠٩م.

(٣) سبينوزا، **الأخلاق**، ص٣٣.

ذاته، أي (التعريف ١) أن ماهيته تنطوي بالضرورة على وجوده، وبعبارة اخرى: إن من طبيعته أن يكون موجوداً[(١)]».

وصيغة التعريف (١) الذي أحال إليه: «أعني بعلة ذاته، ما تنطوي ماهيته على وجوده، وبعبارة أخرى، ما لا يمكن لطبيعته أن تُتصور إلا موجودة[(٢)]».

ومع ما يبدو عليه النسق الذي يعتمد عليه سبينوزا فيما يسميه برهانا أو استدلالا، إلا إنه ليس كذلك فعلا، فهو عبارة عن تعريفات مقترحة، ودوريات يدَّعى ثبوتها بالبرهان.

وقد قرر جيزلر الحجة الوجودية لسبينوزا على النحو الآتي:

١-يجب أن يوجد سبب لكل شيء، إما لوجوده أو لعدم وجوده.

٢-الكائن الضروري (الإله) يوجد بالضرورة، إلا إذا كان هناك سبب يفسر لم لم يوجد؟

٣-لا يوجد سبب كافٍ لتفسير عدم وجود الكائن الضروري:

أ)لأن ذلك السبب إما أن يكون داخل حقيقة الله أو خارجها.

ب)لكن لا سبب خارج حقيقة الكائن الضروري الوجود يمكنه أن يبطلها.

ج)ولا شيء داخل حقيقة الكائن الضروري يمكنه إبطالها (لا شيء داخل حقيقة الكائن الضروري ليس بضروري).

د)ومنه: لا سببَ كافياً لتفسير عدم وجود الكائن الضروريّ.

٤-إذن: الكائن الضروريّ يوجد بالضرورة[(٣)].

والاعتراضات المعروفة يمكن إيرادها على حجة سبينوزا، مع إضافة خاصة به، وهي: لا يمكن برهنة القضية الأولى التي توجب ثبوت سبب لكل شيء، وأيضا يبدو أنها متناقضة داخليا، فإن قانون السببية يوجب سببا للشيء، ومن غير الطبيعي أن نوجب سببا لعدم الشيء. وجواب سبينوزا أن عدم الوجود بالقوة هو نفي القدرة...»، ولكن عدم الوجود

---

(١) سبينوزا، **الأخلاق**، ص٣٥-٣٦.

(٢) سبينوزا، **الأخلاق**، ص٣١.

(3) **Philosophy of Religion**,Op. Cito. P: 144.

أيضا سلب، ونفي عدم الوجود سيكون إثباتاً للوجود. مما سيؤدي لإبقاء الأسس التقليدية للدليل الوجودي والبدء بالوجود. وهو ما قام به سبينوزا في تقريره الثاني للحجة:

١-هناك شيء ضروري الوجود. (لإنكار هذا فالواحد لا بد من إثبات شيء ما، نحو نفسه).

٢-هذا الوجود الضروريّ إما محدود أو لا محدود.

٣-من الممكن لهذا الوجود الضروريّ أن يكون لامحدودا.

٤-فيجب أن يكون هناك سبب لتفسير كونه ليس (لامحدود) الوجود.

٥-لا شيء محدود يمكنه منع كون هذا الكائن من لامحدودية الوجود. (لينتج أن محدود الوجود ألغى لامحدود الوجود وهو تناقض).

٦-إذن، هذا يجب أن يكون لامحدود الوجود. (وليكن الإله)[١].

وهناك أمران لا بد من ملاحظتهما هنا: الأول: أن سبينوزا استعار من الدليل الكوني أن هناك شيئا موجودا، وهذا يقدح في كونه دليلا قبليا. والثاني: النتيجة لبرهان سبيوزا ليست إله الموحدين مثل ديكارت وليبنتز، ولكنه إله وحدة الوجود. لأن الوجود اللامحدود هو واحد مطلقاً، ولا يوجد هناك أمور أخرى موجودة أو مخلوقات، وهذا ما يدفع المؤلهين لوصف مخلوقات إله سبينوزا لتكون مجرد أحوال أو moments في هذا الوجود اللامحدود[٢].

ومن الواضح كما تبين سابقاً، أن سبينوزا يبني أدلته في هذا المبحث على نظرته القائمة على وحدة الوجود، كما لاحظ غير واحد.

(1) Ibid. p: 144.
(2) Ibid., p: 145

المبحث الثالث

اعتراضات على الدليل الأنطولوجي

درس الفلاسفة والمفكرون الدليل الأنطولوجي، ووجهوا عليه بعض الاعتراضات، أهمها:

الاعتراض الأول: اعتراض الراهب غاونيلون Gaunilon على حجة أنسِلم(١)

الراهب غاونيلون كان معاصرا للقديس أنسِلم، وقد كتب في نقض البرهان، وعارضه بطريقة يتمُّ توضيحها فيما يأتي:

ردَّ على حجة أنسِلم بتفنيدها والقول بأنها ليست برهانا، ولا تبعث فينا يقينا بأن ما نفهمه أو نتصوره ونتوهمه هو فعلا في الخارج كما هو في ذهننا، وضرب مثالا: أن واحدا أخبرنا عن صفات رجل ما، بصورة تفصيلية عن لونه وحجمه وشكل وجهه...الخ بحيث لو رأيناه لعرفنا أنه هو الذي أخبرنا صاحبنا عنه، لو حصل ذلك ولم نرَ الرجل في الخارج، فهل فكرتنا وتصورنا له في ذهننا كافٍ لمعرفة أنه موجود في الخارج بالفعل، وماذا لو كان مخبرنا يخدعنا، ويكذب علينا، وفي الحقيقة لا يوجد أي رجل بهذه الصفات(٢).

مثال آخر: لو فرضنا جزيرة في عرض أحد المحيطات، ولنسمها الجزيرة الضائعة The lost Island، لا يسكنها أحد من الناس، وفيها ما لا عين رأت من الفاكهة والأطعمة الشهية، وفيها كل ما يطمح فيه الإنسان، فهي في هذه الحالة أحسن بالتأكيد من بقية الأراضي التي يسكنها الناس ويتسبب وجودهم في المشاكل والمتاعب، والسؤال هنا: هل ما حصل في وهمنا عن الجزيرة كافٍ لوجودها في الخارج.

لو أخبرني رجل عن هذه الجزيرة، وقال: إنها موجودة، لربما صدقته إن لم يكن كاذبا.

---

(١) يمكن مراجعة كلام غاونيلون في كتاب:

God, Man and Religion –readings in the philosophy of religion, A critique of Anselm Op. Cito., P: 399.

(2) Ibid. , P: 399.

ولكن لو قال إنه لم يرها، ولم يعرف بوجودها، ولكنه متأكد أنها ما دامت لها هذه الصفات الفائقة فهي موجودة في الخارج بالفعل! لو أخبرني أحدهم بذلك لقلت في نفسي: إنه ربما يسخر مني، أو يعتبرني مغفلا. ولكن الأحمق يعرف أنه لا يكفي للتأكد من وجودها معرفة صفاتها وأحسنيتها على غيرها[١].

وقال غاونيلون: «إذا كان ينبغي القول إن كائنا لا يمكن تصوره بالاستعانة بأي حقيقة واقعة، هو في محل الفهم والتصور، أنا لا أنكر أن ذلك الكائن هو بالمثل في وهمي. ولكن ومن خلال هذه الحقيقة لا يمكن أن يقال بصورة حكيمة إن ذلك يبلغنا إلى وجود حقيقي، أن لا أذعن بعد لأن هذا موجود إلا إذا كان هناك برهان مؤكد يدل على ذلك[٢]».

وحاصل انتقاد غاونيلون: أنه إذا كانت صورة حجة أنسلم صحيحة، فإنه سيكون في مقدورنا إثبات وجود أمور كثيرة غير موجودة، لمجرد أن لها تصورا ذهنيا واضحا!

وقبل تحليل انتقاد غاونيلون، لا بد من توضيح متى يكون البرهان أو الحجة معتبرا valid وصحيحاً أو سليماً sound:

صورة البرهان (الحجة، الدليل): يتألف البرهان من مجموعة مقدمات مؤلفة بطرق خاصة (لها صور خاصة مبينة في كتب المنطق) أقلها اثنتان. وتنتج عنها نتيجة.

شرط اعتبار البرهان validity: لا يكون البرهان صحيحاً أو معتبراً إلا إذا كان من المستحيل أن تكون مقدماته صحيحة والنتيجة خطأ. وهذا يرجع إلى أن تكون صورة البرهان صحيحة.

شرط سلامة البرهان soundness: لا يكون البرهان سليما، إلا إذا كان معتبرا، وكانت مقدماته صحيحة[٣].

وهناك صورتان لكون الحجة سيئة مرفوضة:

الصورة الأولى: أن تكون بعض مقدماتها خطأ.

---

(1) Ibid., P: 400.

(2) Ibid. , P: 401.

(3) See: Allen, Colin; Hand, Michael, Logic Primer, P: 1-2, The MIT Press, London, England, 2001.

الصورة الثانية: أن تكون المقدمات غير كافية لإنتاج النتيجة. وفي هذه الحالة يقال: توجد ثغرات بين المقدمات والنتيجة.

ومن الممكن أن تكون كلتا المقدمتين صحيحة، ولكن البرهان غير معتبر لعدم سلامة صورته[١].

وبناء على ما مضى: فإن طريقة نقد حجة ما إما أن تكون موجهة إلى نقد مقدماتها وبيان أنها باطلة، أو نقد صورتها بغض النظر عن المقدمات، وبيان أنها غير معتبرة. فإذا كانت صورة البرهان معتبرة، فإنه ينتج نتائج صحيحة بغض النظر عن المادة التي نتكلم عنها، وإن كانت صورته غير صحيحة، فإنه أحياناً ينتج نتائج صحيحة، وأحيانا لا ينتج إلا نتائج باطلة، فيكون إنتاجه للنتائج الصحيحة غير مطرد، ولا دائم، وكونه كذلك قادح في اعتباره، كما هو ظاهر.

ولو رجعنا إلى طريقة نقد غاونيلون لحجة أنسلم، لوجدنا أنها موجهة إلى اعتبار البرهان، وبيان أن البرهان لا يطّرد في إنتاج النتائج الصحيحة، وعدم اطّراد البرهان خللٌ فيه يوجب ردَّه.

بيان ذلك: قارَنَ حجة أنسلم بحجج أخرى عن طريق الصورة والاعتبار، وأتى بمثال خاصٍّ لتوضيح فكرته، وهو مثال الجزيرة المثالية. وقال بناء على اتباع طريقة حجة أنسلم:

الخطوة الأولى:

١-كل أمر يمكن توهمه وتصوره فهو موجود في الذهن.

٢-مفهوم الجزيرة المثالية يمكن تصوره ذهنا وكونه مفهوماً.

ينتج: الجزيرة المثالية موجود في الذهن.

الخطوة الثانية:

وببرهان الخلف أو البرهان غير المباشر، يمكننا بيان أن الجزيرة المثالية موجودة خارجيا (واقعيا) لا ذهنيا فقط.

١-افرض أن الجزيرة المثالية غير موجودة إلا في الذهن.

٢-يلزم: أن شيئا ما أحسن وأعظم من الجزيرة المثالية يمكن توهمه وتصوره.

---

(١) موقع جامعة كارولينا، تحت عنوان **Arguments: Validity and Soundness**
http://www.unc.edu/~theis/phil32/arguments.html

٣-لكن: حسب تعريف الجزيرة المثالية، فإنها أفضل ما يمكن التفكير فيه وتصوره للإنسان.

٤-إذن لا شيء أفضل من الجزيرة المثالية يمكن تصوره.

النتيجة: بما أنه يوجد تناقض بين (٢) و(٤)، إذن يلزم أن الجزيرة المثالية موجودة في الواقع ليس فقط في الذهن.

ومن الظاهر أن هذا غير صحيح، مع أن كل مقدماته صحيحة، فإذا جزمنا أن النتيجة باطلة، والمقدمات صحيحة، فيلزم أن تكون صورة البرهان المتبعة وهو البرهان الأنطولوجي غير صحيحة ولا معتبرة.

وبذلك تتضح طريقة غاونيلون في نقد حجة أنسيلم[(١)].

الاعتراض الثاني على الحجة الأنطولوجية: القديس توما الإكويني

من الذين اعترضوا على الحجة المذكورة توما الإكويني، فَتَحْتَ عُنوان: هل وجود الله بيّن بنفسه؟ حكى حجة أنسلم على وجود الله بقوله: «وأيضاً إن الأمور البينة بنفسها: ما تعرف بمجرد تصور أطرافها، وهذا ما أثبته الفيلسوف لمبادئ البرهان في كتاب البرهان، لأنه متى علم ما الكل وما الجزء علم في الحال أن الكل هو أعظم من جزئه، على أنه متى علم ما المراد باسم الله علم في الحال أن الله موجود، لأنه يراد به ما لا يمكن تصور شيء أعظم منه، وما يوجد في الذهن وفي الخارج هو أعظم مما يوجد في الذهن فقط، فإذا لما كان يلزم من تصور اسم الله وجوده في الحال في الذهن، يلزم أيضا وجوده في الخارج. فإذا وجود الله بين بنفسه[(٢)]».

فبين ممهدا للجواب أن بعض القضايا تكون بينة للجميع كما لو كانت حدودها بديهيةً، وكانت هي بديهية، كمعنى الوجود والعدم، أو كان محمولها مندرجا في موضوعها كالإنسان حيوان، وقد تكون بعض القضايا بينة لفئة دون غيرها، كما يتبين للفلاسفة بناء على مذهبهم تجرد الروحانيات،

---

(1) See: Mackie, The Miracle of theism, Op. Cito. P: 49-49

(٢) الأكويني، توما، **الخلاصة اللاهوتية**، مرجع سابق، ١/ ٢٨.

ثم قال: «إذا تمهد ذلك، أقول: إن قولنا الله موجود قضية بينة بنفسها، في نفسها، لمكان اتحاد محمولها وموضوعها، لأن الله هو عين وجوده، كما سيأتي بيانه في مب٣ ف٤ إلا أنها لمكان جهلنا في حق الله أنه ما هو، ليست بينة بنفسها لنا، بل تفتقر إلى بيانها بما هو أبين لنا، وأقل بيانا في طبعه، أي بالآثار.

إذن أجيب على الأول: بأن معرفة وجود الله على وجه مجمل وملتبس مركوزة فينا طبعا، وذلك من حيث إن الله هو سعادة الإنسان، لأن الإنسان يتشوق السعادة بطبعه، وما يتشوقه بطبعه، يعرفه بطبعه، إلا أن هذا ليس معرفة وجود الله على الإطلاق، كما أن معرفة الآتي، ليس معرفة بطرس، وإن كان الآتي هو بطرس، فإن كثيرا يعتبرون خير الإنسان الكامل الذي هو السعادة، في الجنة، ومنهم من يعتبر في الملاذ، وغيرهم في غير ذلك.

وعلى الثاني بأنه يحتمل أن من يسمع اسم الله لا يعقل أن المراد به ما لا يمكن تصور شيء أعظم منه، فإن بعضا اعتقدوا أن الله جسم، وأيضا فعلى تقدير أن كل أحد يعقل أن المراد باسم الله ما تقدم، أي ما لا يمكن تصور شيء أعظم منه، ليس يلزم أن كل أحد يعقل أن لمسمى هذا الاسم وجودا خارجيا، بل إن له وجودا ذهنيا فقط، ولا يمكن إثبات وجوده في الخارج إلا إذا سلم بوجود شيء في الخارج لا يمكن تصور شيء أعظم منه، وهذا لا يسلم به نفاة وجود الله.

وعلى الثالث: بأن وجود الحق في الجملة بين بنفسه، وأما وجود الحق الأول فليس بينا بنفسه لنا[1]».

وقد أشار إلى ذلك الأستاذ يوسف كرم في أثناء نقده لأدلة ديكارت على وجود الله: «فديكارت يتناول هذه الفكرة كما كونها الفلاسفة واللاهوتيون المدرسيون، ويعتبرها أولية، فيبدأ من حيث انتهوا، ويعتبرها محصلة[2]، ولو كانت كذلك لاستوى فيها كل الناس، ولأظهرتنا على ماهية الله كما هي، والواقع يردُّ هاتين النتيجتين...» إلى أن قال: «وهو بقوله إن فكرة الله محصلة، وبفصله بينها وبين الاستدلال الذي ينتجها ويسوغها، يمهد السبيل

(١) الأكويني، توما، **الخلاصة اللاهوتية**، مرجع سابق، (١/ ٢٨-٣٠).

(٢) أي بسيطة ضرورية، [انظر **تاريخ الفلسفة الحديثة**، يوسف كرم، ص٧٧].

لاعتبارها مجرد صورة فكرية أو وهما ضروريا كما يقول كانط، أو تشخيصا للمجتمع كما يقول الاجتماعيون[1]».

ثم قال: «وما دامت هذه الفكرة دعامة الأدلة الثلاثة، فقد انهارت هذه الأدلة بانهيارها، ذلك بأن الوجود المتضمن في فكرة الله محمول من جنس الفكرة، أي محمول متصور فحسب، وليست الفكرة صورة حقة لموضوعها، فقد زال عنها امتيازها وأضحت فإذا بينها وبينه مثل ما بين سائر الأفكار وبين موضوعاتها من مسافة. وتعين البحث فيما إذا كان يقابلها موضوع حقا، أو كانت مجرد تصور، فإذا ثبت لها موضوع، قيل حينئذ إن الوجود محمول ذاتي له كما قدمنا، وبعبارة أخرى: إذا ثبت وجود الله، فقد ثبت أنّ الوجود واجب له، أما الانتقال من الوجود المتصور إلى الواجود الواقعي، فغلط أو مغالطة، وقد نبه على ذلك القديس توما الإكويني في رده على دليل القديس أنسلم[2]».

وردَّ يوسف كرم على الدليل الثاني الذي أتى به ديكارت فقال: «أما عن الدليل الثاني، فما دامت فكرتنا عن الله ناقصة ومكتسبة بالاستدلال، فليست تتطلب علة لامتناهية، وليس ما يمنع أن تصدر عن الموجود المتناهي الذي يتصورها، وهو إنما يتصورها بحكم ينفي الحد، ويطلق الوجود من كل قيد[3]».

الاعتراض الثالث: لبعض فلاسفة القرن السابع عشر

بعض المعترضين على دليل ديكارت من فلاسفة القرن السابع عشر ادعوا أن فكرة الإله قد تكون متناقضة داخلياً، وبالتالي فدليل ديكارت يبطل تلقائياً.

فأجابهم ديكارت: بأن التناقض المزعوم غير مسلم، لأنه إن كان معناه ما كان يتعارض مع فكر الإنسان، فمن الواضح أنه غير متناقض، فما ننسبه للإله ليس إلا ما هو ضروري له. وإذا كان معنى التناقض ما لا يمكن إدراكه بالعقل البشري، فعندئذ تبطل أكثر العلوم المعروفة للبشر، ولا أحد يعرف شيئاً، فضلاً عن وجود الله.

---

(١) كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص٧٦.

(٢) **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص٧٧.

(٣) **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص٧٧.

وزعم بعضهم أن ديكارت نفسه سلم بأن فكرة الإله غير وافية بالمراد، ولكن إن كانت كذلك، فهي غير واضحة، وبناء على قانون ديكارت نفسه، فهي غير صحيحة.

فأجابهم ديكارت: بأنه مع أن مفهومنا عن الله غير وافٍ بالمراد، فلا يلزم من ذلك أنها متناقضة داخليا، فالتناقض ينشأ عن قلة الوضوح، ولكننا نرى بوضوح أن الله ينبغي أن يكون كائناً ضروريا، وما لا نعرفه لا يعود بالنقض على ما نعرفه بوضوح، وبما أننا نرى بوضوح أنه لا تناقض في مفهوم الكائن الضروري، فالدليل منتج[1].

الاعتراض الرابع: اعتراض الشَّكّاك (الريبي) بيير غاسندي Pierre Gassendi

من المعترضين على حجة ديكارت أحد الشكاك واسمه بيير غاسندي Pierre Gassendi من اعتراضاته: أنَّ كُلاً من مفهوم الإله ومفهوم المثلث منفك عن وجوده، فدرجة احتياج كل منهما إلى الوجود واحدة. ومنها: الوجود ليس خاصية للإله ولا للمثلث. ومنها أن دليل ديكارت يحاول التعلق بجعل الوجود جزأ من ماهية الإله ونفيه من ماهية المثلث. ومنها: يمكن التمييز بين الماهية والوجود بلحاظ الذهن لا الخارج، فإن كان الوجود متماثلا فوجود أفلاطون ضروري، وإذا لم يكن متماثلا فوجود الإله غير ضروريّ، ومنها أنه يمكننا التفكير في الإله غيرَ موجود. ومنها أنا عرفنا أن زوايا المثلث تساوي ١٨٠ درجة بالبرهان لا بمجرد الفرض، ونحتاج الأمر ذاته لنسبة الوجود لله. ومنها أنه ما لم يثبت ديكارت أن وجود الإله ليس محالا منطقياً، فلا يمكنه إثبات ضرورة وجوده منطقياً.

وأجاب ديكارت: بأن الوجود خاصة، بالضبط مثل كون القدرة الكلية خاصة، وذلك من حيث إنهما يميزان شيئا ما. والوجود الضروري خاصية ضرورية للكائن الضروري، لأنها تختص بوجود الله فقط. وأيضا: لا يمكننا مقارنة المثلثات والإله في ضرورة الوجود، لأن الوجود له علاقة مختلفة بكلٍّ، فهو طارئ على المثلث، وضروري للإله. وأيضا: وبلحاظ ذلك، فلا يصح أن يقال بفساد جعل الوجود بعض أفراد خواص الكائن الضروري. وأيضا: لا انفصال بين الوجود والماهية بالنسبة للإله، كما هما في سائر الأشياء، لأنه لن يكون إلها إذا كان وجوده غير ضروريّ.

ومن النقاط المهمة التي تبرز في هذا النقاش أنه إذا كان مفهوم الإله متناقضاً منطقياً،

---

(1) See: **Philosophy of Religion**, Op. Cito. p:141

فلا يمكن البرهان المنطقي على إمكانه فضلاً عن ضرورة وجوده. وهي النقطة التي حاول ليبنتز استدراكها وبحثها لاحقاً[(١)].

الاعتراض الخامس: اعتراض ليبنتز ومناقشة مقترحه للدليل الوجودي

قال ليبنتز: «مع أني أقبل القول بالأفكار الفطرية وخاصة فكرة الله، إلا أنني لا أعتقد أن الاستدلالات الديكارتية المشتقة من فكرة الله تكون كاملة، لقد أثبت بوضوح (في أعمال ليبزج acts of Leipsik وفي مذكرات تريفو Trevoux) أن استدلالات ديكارت مستعارة من القديس أنسلم أرشيدن كانتوربيري، وهي جميلة جدا وعظيمة حقا. ولكن هناك أيضا فراغ يجب أن يملأ هذا الأرشيدوق[(٢)] المشهور الذي كان، ولا شك، من أقدر الرجال في عصره والجدير بحق بالتهنئة لحصوله على وسيلة لإثبات وجود الله قبليا، عن طريق فكرته الخاصة، دون أن يلجأ إلى آثاره، وهذا هو مصدر قوة دليله: الله هو الأكبر (أو كما يقول ديكارت) وأكمل الكائنات، أو هو كائن له عظمته وكماله الأعلى الذي يشمل كل الدرجات، هذه هي فكرة الله. وهذا هو الآن كيف ينتج الوجود عن هذه الفكرة أن يوجد شيء أكثر من ألا يوجد أو الوجود يضيف درجة على العظمة أو الكمال، وكما يعلن ديكارت الوجود هو نفس الكمال[(٣)]».

وذكر ليبنتز أن توما الأكويني ردَّ هذا الدليل واعتبره زائفاً، ولكنه يرى أن الحق مع ديكارت إلا أن الدليل يحتاج إلى تكميل ليصبح واضحاً: «إنه ليس بالاستدلال الزائف ولكنه استدلال غير تام يفترض شيئا يجب أن نثبته ليصبح ذا وضوح رياضي، من المفروض ضمنيا أن هذه الفكرة عن الكائن العظيم والكامل ممكنة ولا تتضمن تناقضا. لقد أضاف شيئا فعلا إذ أثبت أن افتراض أن الله ممكن تؤدي إلى إثبات أنه موجود، وهذه هي مميزات خاصة بالألوهية وحدها. فمن حقنا أن نفترض إمكانية كل كائن، وخاصة إمكانية الله، إلى أن يثبت

---

(١) انظر في هذه الاعتراضات وأجوبتها في كتاب:

Geisler, Norman, **Philosphy of Religion**,Op. Cito. p: 142-143 .

(٢) أرشيدوق archiduc: هو لقب أمراء البيت المالك في النمسا.

(٣)ليبنتز، جوتفريد فيلهلم، **أبحاث جديدة في الفهم الإنساني**، ترجمة د. أحمد فؤاد كامل. ص٢٣٩-٢٤١. دار الثقافة للنشر والتوزيع. طبعة سنة ١٩٨٣م.

أحدنا العكس. إن هذا الدليل الميتافيزيقي يعطينا نتيجة أخلاقية مقنعة تقرر أنه وفق الحالة الحاضرة لمعارفنا، يجب الحكم بأن الله يوجد، ونتصرف بما يتحقق مع ذلك.

ولكن ما زلنا نتمنى أن يكمل أناس ماهرون الاستدلال بقدر من الوضوح الرياضي، وأعتقد أني قلت في هذا الصدد شيئا يمكن أن يكون مفيداً[(١)]».

إذن يقترح ليبنتز أن طريقة تكميل هذا الدليل تكون بإثبات إمكان الله في نفسه، وبمجرد إثبات الإمكان، يلزم بالضرورة وجوب وجوده خارجاً. ولكن تبدو هذه الطريقة غير سليمة أيضاً، فمن أين يستلزم الإمكان (سواء كان بالمعنى الأعم أو الأخصّ) الوجوبَ. وقد قرر المتكلمون قاعدة مفادها: أن كل ما جاز لله فقد وجب له، ولكن هذه القاعدة لا تطبق على نفس الوجود الإلهي، لأن مفهومها: كل أمر جاز لله تعالى -بعد إثبات وجوده وكونه جائزاً على كل كمال- فهو كمال، لأنه إن لم يكن كمالا، فهو غير جائز، بل محالٌ عليه تعالى، وكلُّ كمال فهو واجب لله تعالى، هذا هو القياس الذي يستعمله المتكلمون في هذه القاعدة.

قال د. عثمان أمين: «وقد حاول ليبنتز أن يكمل ذلك الدليل الديكارتي، فقال: «إنه إذا أريد أن يستخلص منه الوجود الحقيقي الواجب فقد لزم أولا أن يبين أن فكرة الله لها الوجود المنطقي الممكن»، يعني أنها فكرة ممكن تصورها، وأنها ليس في ذاتها متناقضة، «إذا كان الله ممكنا، لزم أن يكون موجوداً[(٢)]»، وهذا الإمكان بالنسبة إلى الله حاصل وناتج من أن الكمال هو كون الكائن لا حدّ له ولا سلب فيه، وإذن فليس فيه تناقض[(٣)]»[(٤)].

وهذا التدرج ضروري منطقيا، فيكفي كما قرره غير واحد من المتكلمين أن نثبت إمكان الشيء لله، ليلزم بعد ذلك بالضرورة المنطقية كون ذلك الممكن واجبا، لأنه لا ينسب للإله إلا ما هو واجب. وبالطبع فهذه الطريقة من الاستدلال لا تصح إلا لمن لا يجيز اتصاف

---

(١) المرجع السابق.

(٢) ليبنتز، **تأملات في المعرفة**، طبع جانيه، (٢/ ٥١٦). [المرجع مذكور تبعا للدكتور عثمان أمين]

(٣) ليبنتز، **نظرية الجوهر الفرد**، مونادولوجيا، مادة ٤١، ٤٥، نقلع إلى العربية: د. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٧م.

(٤) أمين، عثمان، **ديكارت**، ص١٧٤-١٧٥.

الله بالحوادث والنقائص. وإلا فلا يكفيه إثبات الإمكان؛ فلا بد من ملاحظة أن قاعدة أن كل ما أمكن لله فهو واجب له، لا يصح إثباتها خارجياً، إلا إذا أثبتنا وجوب وجود الإله خارجا، وهذا لا يتم بنفس القاعدة فيما يبدو، وربما لذلك لم نرَ هذا النوع من الاستدلال عند المتكلمين الذين اشتهروا بالنقد الدقيق الصارم لما يستدلون به.

وذكر عثمان أمين أن ليبنتز يرى أن دليل الوجود لا يتم إلا إذا أثبتنا أن الله ممكن، فتصبح صيغة الدليل الوجودي عندئذ: «الكائن الذي تتضمن ماهيته الوجود موجود إذا كان ممكناً. والله هو الكائن الذي ماهيته تتضمن الوجود، إذن فالله موجود إذا كان ممكنا[١]»، وأشار إلى أن الأب مرسين أثار تلك النقطة من قبل، وسبق أن جاسندي أشار لها أيضاً.

وبين نورمان جيزلر كذلك أن ليبنتز عدَّل صورة الدليل الأنطولوجي إلى التقرير التالي:

١-إذا كان ممكنا لكائن مطلق الكمال أن يوجد، فإنه من الضروري أن يوجد، لأنه:

أ) بالتعريف: الكائن مطلق الكمال لا يمكن أن ينقصه شيء.

ب)لكن إذا لم يكن موجوداً، فإنه ينقصه الوجود.

ج)ومنه: الكائن مطلق الكمال لا يمكن أن ينقصه الوجود.

٢-من الممكن (غير متناقض) لكائن مطلق الكمال أن يوجد.

٣-إذن: من الضروري لكائن مطلق الكمال أن يوجد.

ولإثبات القضية المحورية الصغرى في هذا الدليل:

١-الكمال بسيط وخاصية لا يمكن رفضها بدون أي حدود جوهرية.

٢- أي بسيط لا يمكن تعارضه مع أي معان بسيطة أخرى غير منحلة. (لأنها متغيرة في النوع).

٣-كل ما يختلف في النوع مع غيره، لا يمكن أن يمانعه. (لأنه لا يوجد منطقة تشابه بينهما لكي يحصل تداخل وتشابك).

٤-إذن: من الممكن لكائن واحد (الإله) أن يكون له كل الكمالات الممكنة[٢].

---

(١) أمين، عثمان، **ديكارت**، ص١٧٥.

(2)**Philosophy of Religion**,Op. Cito. p 143.

وذكر جيزلر أنه لم يوافق أحد من المدافعين عن الدليل الأنطولوجي على أن ليبنتز أتى ببرهان فعلا على دعواه! فمالكولم قال إن هناك مشكلتين في هذه الحجة: الأولى: أنها تفترض أن بعض الصفات موجبة، وأخرى سالبة، بينما يمكن أن لا تكون الحالة كذلك، فبعض الصفات يمكن أن تكون موجبة في سياق وسالبة في آخر. والثاني: فرض ليبنتز بطريقة خاطئة أن الخواص (الصفات) بسيطة داخلية، بينما نرى فِتْجِنْشْتَيْن Wittgenstein يعتقد أن ما هو بسيط بالنسبة لمنظومة معينة، قد يكون مركبا في منظومة أخرى. والاعتراض الثالث الذي يمكن إضافته: أن حجة ليبنتز تعتمد على مبدأ التطابق الواقعي لما هو فوق الوصف مفهومياً. وههنا يوجد انتقال من المفهومية إلى الواقعية وهي مفتوحة للتحدي، وقد لا تُسَلَّم[١].

الاعتراض السادس: وهو خلاصة إيرادات ديفيد هيوم على الدليل الأنطولوجي

وهذه الاعتراضات في الوقت نفسه اعتراضات على كل دليل يُدَّعَى على إثبات وجود الله، وليست مخصوصة بالدليل الأنطولوجي.

ويمكن تلخيصها بالصورة الآتية: لا شيء مبرهن عقليا إلا إذا كان يتضمن إثبات نقيضه. ولا شيء واضح الفهم يمكن أن يتضمن تناقضاً، وكل ما أمكننا تفهمه موجودا أمكننا تفهمه غيرَ موجود، فالوجود وعدم الوجود لا يمكن حكمهما مفهوميا. وبالتالي لا يوجد عدم شيء يستلزم تناقضاً. وبناء عليه: فلا كائن يمكن إثبات وجوده عقلياً[٢].

ومن الواضح أن هذه الأفكار تتمشى مع مذهب هيوم التجريبي المحض، وفي نظري لا يكفي أن يقررها هكذا، بل ينبغي أن يثبتها، ولكنه إن ذهب يثبتها، فإنه سيسعى إلى إثباتها تجريبيا تمشيا مع مذهبه الفلسفي في المعرفة، وهو مصادرة على المطلوب. إذن الواجب أن يبين الإشكالات الحاصلة في براهين الآخرين، ليثبت تناقضها في نفس الأمر، وهو ما حاوله من بعده كانط في نقد العقل المجرد، وسواء سلمنا لكانط أم لم نسلم ما زعمه من بطلان كل دليل عقلي محض على وجود الله، فإن منهجيته هنا أقرب للمنطق والعقل السليم.

---

(1) Ibid. P: 144.
- Inwagen, Ontological Argumanr, Op. Cito. p: 363-364

(٢) هذا خلاصة ما ذكره جيزلر، انظر:
Philosophy of Religion, Op. Cito. p: 146.

الاعتراض السابع: نقد إيمانويل كانط للدليل الأنطولوجي

١-إجمال نقود كانط للدليل الأنطولوجي

وجه كانط عدة إيرادات على الدليل الأنطولوجي، تلخصها النقاط الآتية:

الأول: اعترض على الحقيقة القائلة أننا لا نملك معرفة إيجابية للكائن الضروريّ، فالإله معرَّف فقط على أنه الشيء الذي لا يمكن أن لا يكون.

الثاني: الضرورة لا تحمل على الوجود، إنها مجرد رابطة، فهي مفهوم منطقي، وليس مفهوما وجودياً، ولا توجد موجودات ضرورية، فكل ما يعرف بالتجربة يمكن أن لا يكون كذلك.

الثالث: ما هو ممكن منطقيا، ليس بالضرورة كونه ممكنا وجودياً. فيمكن أن لا يكون هناك تناقض منطقي في مفهوم الكائن الضروري، ولكنه محال واقعياً.

وقد عبر د. عثمان أمين عن هذا الاعتراض بقوله: «إن الفكر لا يمكن أن يربط الأشياء، بل الأحكام، وبعبارة أخرى، إن الضرورة المنطقية لا تستتبع ضرورة واقعية: فكوني لا أستطيع أن أتصور الكائن الكامل دون أن أتصوره موجودا، لا يستلزم كونه موجودا بالفعل[1]».

الرابع: لا يترتب استحالة على رفض كل من الفكرة ووجود الكائن الضروري. مثلما أنه لا تناقض في رفض كل من المثلث وأضلاعه الثلاثة. التناقض ينشأ فقط من نفي أحدهما دون الآخر. كذا قرره جيزلر[2]، ووضحه عثمان أمين مع تطبيقه على مسألتنا، بقوله: «إن القضية إما أن تكون تحليلية أو تأليفية، فالتحليلية ما يكون المحمول فيها متضمناً في ماهية الموضوع، ويمكن استخلاصه منه بتحليل بسيط، والتأليفية ما يكون المحمول فيها دالاً على

(١) أمين، عثمان، **ديكارت**، ص١٧٦. وربما يكون هناك ارتباط بين ما قرره الفلاسفة الغربيون هنا، وبين ما قرره الإمام الرازي من أن التصورات كلها ضرورية، فنشأتها لا تكون بالنظر والاستدلال بل بأمور أخرى كالحس والتجربة، والخبر ونحو ذلك، بمعنى أنه لاتوجد علاقات عقلية منها نستطيع الانتقال من تصور إلى تصور، بل العلاقات العقلية يتم الانتقال فيها من تصديق إلى تصديق. وهذا هو حقيقة النظر والفكر. وإذا صحَّ ذلك فإنه يكون نسفا لمبدأ مهم جدا من مبادئ الفلسفة القديمة التي تنتقل من تصور إلى تصور، مدعية أن الذوات علل كافية لذلك الانتقال.

(2) **Philosophy of Religion**, Op. Cito., p:147

وصف لا تشمله ماهية الموضوع. ولا شك أننا في القضية التحليلية نقع في تناقض منطقي إذا نحن أثبتنا الموضوع ونفينا المحمول، كما إذا فرضنا مُثلثاً، ونفينا أن تكون زواياه الثلاث مساويتين لقائمتين، لأن المحمول هنا متعلق بالموضوع ضرورة. لكن لا تناقض هناك إذا ألغينا الموضوع والمحمول معا، كأن نلغي المثلث مع زواياه الثلاث، إذ لا يبقى حينئذ شيء يمكن أن يقع فيه تناقض. والأمر كذلك في فكرة الله أو الكائن الكامل: نكون متناقضين إذا أثبتنا وجود الله ونفينا صفة من صفاته كالقدرة، لأن هذه الصفة متضمنة في معنى الكائن الكامل، لكن لا تناقض ألبتة إذا أنكرنا وجود الله ذاته، لأننا نكون قد حذفنا الموضوع مع محمولاته كلها، فليس هناك شيء خارجه يكون فيه حينئذ تناقض، ما دامت ضرورة الموضوع لم يفترض فيها أن تكون مستمدة من شيء خارجيّ، كما أنه ليس ثمة شيء داخلي يمكن أن يقع فيه تناقض، ما دمنا في إنكارنا للشيء ذاته، قد أنكرنا في الوقت نفسه جميع صفاته الملازمة له[(١)]».

وقال ماكي: «إن التلازم بين الوادي والجبل، ليس مثل التلازم بين مفهوم الإله الكامل والوجود[(٢)]».

ولو تأملنا في هذا الاعتراض، لأمكن إيراده بالفعل على طريقة الاستدلال الأنطولوجي فيما يظهر، ولكن مع الأخذ بالاعتبار عدم التمسك بهذه المنهجية الاستدلالية، أي الطريقة الأنطولوجية، لما أمكن إيراده، لأن لنا أن نقول: إن فهم ضرورة وجود الكائن الكامل ليست مستمدة من عين مفهومه، بل من فهمنا لإمكان جميع الموجودات الخارجية وافتقارها لما يقوِّم وجودها، وبذلك يكون الذي يوجب علينا أن نعلم ضرورة وجوده هو خارجا عنه، فلا يلزم أن يكون هناك دور، ولكنا في هذه الحالة ننتقل من الطريقة الأنطولوجية إلى الطريقة الكونية، بناء على لحاظنا وجود موجود ما، مع إمكانه وافتقاره في نفسه، وهذا ما يضطرنا إلى البحث عن موجِدٍ له ضروري الوجود. وهو النهج المتبع في كل من طريقتي الإمكان والحدوث.

الخامس: وهو الاعتراض الأشهر: **أن الوجود ليس محمولاً**، أو ليس ذاتياً للماهية، كما توهم أنه كمال أو خاصية يمكن إثباتها للشيء أو للموضوع. الوجود ليس كمالا للماهية ولكنه

---

(١) أمين، عثمان، **ديكارت**، ص١٧٦-١٧٧.

(2) The Miracle of Theism,Op. Cito. p: 42,45

فرض (وضع) ذلك الكمال[1].

وهذا الاعتراض يستحق التفصيل فيه في خطوة خاصة.

٢-تفصيل انتقاد كانط الأخير (الوجود ليس محمولا)

إنَّ طريقة نقد غاونيلون للحجة الأنطولوجية تبين لنا أن هناك خطأ ما فيها، ولكنها لا تبين بالضبط موضع الخطأ. ومن هنا ظهر انتقاد كانط للدليل المذكور من حيث إنه بين موضع الخطأ، في نظره، وهو أن حجة أنسلم الوجودية تتعامل مع الوجود على أنه محمولٌ، Anselm's Ontological Argument treats existence as a predicate.

ومن هنا انطلق كانط، فقد بين أن أنسلم يقول إن الإله موجود بالضرورة، وهذا يعني أنه من المحال أن لا يوجد.

وضرب كانط مثالا: كل مثلث له ثلاث زوايا.

فقولنا: (ثلاث زوايا) محمول لازم وضروري ضرورة مطلقة[2]، لكل مثلث لكي يكون مثلثا.

حاول كانط فهم قول أنسلم: الله موجود، بالاستعانة بمثال المثلث. ثم قال: إن خطأ أنسلم يكمن هنا، فهو تعامل مع (موجود) على أنه محمول حقيقي، وهو في الحقيقة ليس كذلك، إنه شبيه بالمحمول، والسبب في الخطأ، أنه يتم التعامل معه لغوياً على أنه محمول. فنقول: (أ) موجود، فنحمل الوجود على (أ)، والحقيقة أنه ليس محمولا حقيقيا.

وعلى ذلك لو قلنا: (أ) مثلث، ولكن ليس له ثلاث زوايا.

لكان هذا تناقضاً بيناً؛ فإن الثلاث زوايا يتحقق بها ماهية المثلث.

ولو قلنا: إن الكائن الكامل، غير موجود، فلا تناقض داخليا هنا، إلا إذا كان الوجود داخلا في ضمن المفهوم. ولكن الوجود لا يصح أن يكون جزأ من الماهية. فهو ليس محمولا حقيقيا، كمحمولية الأضلاع الثلاثة على المثلث.

هذه خلاصة اعتراض كانط. وفيما يأتي بعض كلامه.

---

(1) **Philosophy of Religion**, Op. Cito. , p:147

(٢)انظر: كانط، إيمانويل، **نقد العقل المحض**، مرجع سابق، ص٢٩٧.

قال: «نرى بسهولة مما تقدم أن أفهوم[1] كائن ضروري ضرورة مطلقة، هو أفهوم عقلي محض، أعني مجرد فكرة ما يزال واقعها الموضوعي بعيدا عن أن تُدلل عليه مجرد حاجة العقل إليها[2]». فالمفهوم المذكور هو مفهوم عقليّ هذا القدر من النقد مسلَّم، ولكن عبارة كانط الأخيرة قد لا تسلَّم، فإننا إذا أثبتنا أن القواعد العقلية هي في حقيقة الأمر قواعد تحكم الوجود الخارجي فضلا عن الذاتي، وأثبتنا بالعقل أن هناك ضرورة عقلية في إثبات واجب الوجود، للزم بالضرورة العقلية والوجودية ذلك، لا بمجرد الضرورة العقلية. ولكن كانط تبعاً لتجريبيته المخلوطة بلا أدرية عقلية محضة لا يسلم بذلك.

ثم قال: «إن كل ما يُقدَّم من أمثلة من دون استثناء، عن مجرد أحكام وليس عن أشياء، ولا عن وجودها، والحال، إن الضرورة اللامشروطة للأحكام ليست ضرورة مطلقة للأشياء، لأن ضرورة الحكم المطلقة ليست سوى ضرورة مشروطة للشيء أو للمحمول في الحكم. والقضية التي ذكرت منذ قليل لا تقول إن ثلاث زوايا ضرورية ضرورة مطلقة، بل إنه بشرط أن يوجد مثلث (أن يعطى) يوجد أيضا (فيه) ثلاث زوايا[3]»، وهذا النقد صحيح أيضاً، فلا بد من إثبات وجود المثلث إذا أردنا أن نثبت وجود زوايا ثلاث خارجياً. ولا أحد يقول إن الزوايا الثلاث موجودة بدون وجود المثلث. وكانط يريد أن يفرق بين الضرورة المطلقة والضرورة بشرط الوجود، وها هنا ما ثم ضرورة مطلقة، بل ضرورة ذهنية، فلا شيء يوجب وجود المثلث مطلقا، بل إن تصورناه ذهنا، فله زوايا ثلاثة ذهنا، وكذا إن ثبت خارجاً.

ثم قال كانط: «ولو نسختُ في حكم هُوِّيٍّ، المحمول واحتفظت بالحامل ونتج عن ذلك تناقض، لقلت إذن: إن هذا يناسب ذاك بالضرورة، لكن لو نسخت معا الحامل والمحمول، فإنه لن يتولد أي تناقض عن ذلك، لأنه لن يكون ثمة شيء يمكن أن يكون معه تناقض. فمن المتناقض أن أطرح مثلثا وأنسخ الزوايا الثلاث، لكن لا تناقض قط في أن أنسخ معا المثلث وزواياه الثلاث. والأمر على هذا النحو بالضبط بالنسبة إلى أفهوم كائن ضروري

---

(١) هذا اللفظ اختاره المترجم، ولو استعمل المصطلح الشائع، أعني: «مفهوم" لكان أضبط.

(٢) كانط، إيمانويل، **نقد العقل المحض**، مرجع سابق. ص٢٩٦.

(٣) المرجع السابق، ص٢٩٦.

ضرورة مطلقة. فإن نسختم وجود هذا الكائن، ونسختم أيضا الشيء نفسه مع كل محمولاته، فمن أين سيأتي التناقض؟ لن يكون هناك شيء في الخارج ليمكن أن يكون معه التناقض، لأن الشيء لا يجب أن يكون ضروريا من الخارج، ولن يكون هناك شيء أيضا جوانيا، لأنكم إن نسختم الشيء نفسه، تكونوا قد نسختم معا كل ما هو جواني[1]»، يريد أن يقول: إن ضرورة ثبوت الصفة تابعة لضرورة وجود الذات، ولكن لو فرضنا انتفاء الذات، فما ثمّ ما يوجب التناقض إن انتفت الصفة. ثم قال: «رأيتم إذن أنني لو نسخت محمول الحكم وحامله معا، لما أمكن أن يصدر عن ذلك أي تناقض جواني وأيا كان المحمول[2]»، وهذا الكلام تلخيص منه لما سبق.

ولّما لم يبقَ هناك إلا احتمال أن يكون وجود الله واجبا لذاته، لا وجوبا مشروطاً بشيء، قال: «والحال أنه لم يبق لديكم من مخرج آخر سوى القول إن هناك ضروبا من الحامل ضرورية ضرورة مطلقة، وذاك افتراض ما زلت حتى الآن أضع مشروعيته موضع الشك، وما زلتم تريدون إثبات إمكانه لي. ذلك أنه لا يمكنني أن أكون أي أفهوم عن شيء يبقى التناقض قائما إذا ما نسخ مع كل محمولاته، وليس لديّ فيما عدا التناقض أي معيار عن الامتناع، بمجرد أفاهيم قبلية محضة[3]»، فهو ينكر أن يكون وجوب وجود الإله مبنيا على الدليل الوجوديّ، ويبدو أن معه حقا في هذه الملاحظة، ولكنه يبالغ بعد ذلك فيدَّعي -كما سنرى- أن كل دليل فهو ينطوي على المغالطة التي انبنى عليها الدليل الوجوديّ، وهو ليس محقا في ذلك.

ثم قال: «ها قد وقعتم في تناقض عندما أدخلتم في أفهوم شيء تريدون أن تفكروه فقط من وجهة نظر إمكانه، أفهومَ وجودِه، تحت أي اسم تستَّر، فإن أعطيتُ لكم هذه النقطة تكونوا قد ربحتم الجولة في الظاهر، لكنكم في الحقيقة، لم تقولوا شيئا، لأنكم لم تقدموا سوى تحصيل حاصل[4]». وفي الحقيقة فإنه لو سلَّم لهم هذه النقطة أيضا، أي أن وجود الله جزء من

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق، ص٢٩٨.

(٤) المرجع السابق، ص٢٩٨.

مفهومه، فلا يستلزم ذلك انتهاء المسألة، ولا إثبات وجوده الخارجي، كما يتوهم كانط هنا، بل غاية ما يلزم أن الذهن لا يتصور الإله إلا موجوداً، ويبقى على العقل إثبات أن هذا التصور له واقع خارجي، وهذا يتوقف على أدلة أخرى غير مجرد التصور الذهني.

وقال أيضا: «وعلى ما يبدو ليس الكون محمولا واقعيا، أعني أفهوما يمكن أن يضاف إلى افهوم شيء. وهو فقط طرح لشيء أو لتعينات معينة في الحامل. وهو في الاستعمال المنطقي مجرد رابط لحكم، فالقضية: كان الله على كل شيء قديرا، تتضمن أفهومين لكل منهما موضوع: الله والقدرة على كل شيء، واللفظ الصغير كان ليس محمولا إضافيا، بل فقط ما يطرح المحمول في نوع من الصلة مع الحامل. فلو أخذت الحامل (الله) مع كل محمولاته (التي من بينها أيضا القدرة على كل شيء) وقلت: كان الله، أو إنه الله، فإني لا أضيف محمولا جديدا إلى أفهوم الله، بل أطرح فقط الحامل في ذاته مع كل محمولاته، أي أطرح الموضوع بالصلة مع أفهومي[1]»، وقال: «فإذا فكرت إذن كائنا بوصفه الواقع الأسمى (من دون نقص)، فسيظل علي أن أعرف هل يوجد هذا الكائن أم لا؟[2]».

وهذا الكلام قريب من الاعتراض الذي وجهه كاتيروس Caterus على طريقة استدلال ديكارت، إذ قال له: «عبارة (إذا كان الإله موجوداً إذن فهو أكمل الكائنات) هل هي بديهية لا تحتاج لبرهان! وشدد على حرف الشرط (إذا) في العبارة المذكورة، فإنها لا تعني منطقيا: الإله غير موجود، وبالتالي، فلا كائن كامل. وباستعمال تحليل ديكارت للمثلث، فإنه لا يخالف المنطق أن يقال: إذا وجد المثلث فله ثلاثة أضلاع. فهذا على أي حال يخبرنا بشيء عن المثلثات. ومن المكافئ تماما أن يقال: (المثلثات لا توجد، وبالتالي فالأضلاع الثلاثة لا توجد)، وبالمثل: قد يقال: (وحيد القرن، لها قرن واحد)، ولكن ذلك لا يبرهن وجود أي حيوان وحيد القرن[3].

وقال كانط: «قد يتضمن أفهومنا عن موضوع ما يشاء إذن ويقدر ما يشاء، ويجب علينا مع ذلك أن نخرج منه كي ننسب إليه الوجود. بالنسبة إلى موضوعات الحواس، يتم

---

(١) المرجع السابق، ص٢٩٩.

(٢) المرجع السابق، ص٢٩٩.

(٣) انظر هذا النقد تحت عنوان: Philosophy of Religion في موقع
http://www.scandalon.co.uk/philosophy/ontological_descartes.htm

ذلك بالترابط مع إدراك من إدراكاتي بموجب قوانين إمبيرية، أما بالنسبة إلى موضوعات الفكر المحض، فلا يوجد أي وسيلة على الإطلاق للتعرف إلى وجودها، لأنه سيجب التعرف إليه قبليا تماما، في حين أن وعينا بكل وجود (سواء حصل بلا توسط بالإدراك، أو باستدلالات تقرن شيئا ما بالإدراك) ينتمي على العكس بأسره إلى وحدة التجربة، وإذا كان لا يمكن بالطبع للوجود خارج هذا الحقل أن يُعَدَّ ممتنعا مطلقا، فذلك لا يقلل من كونه افتراضا لا شيء يمكن أن يبرره.

وأفهوم الكائن الأسمى هو فكرة مفيدة جدا في مقاصد مختلفة، لكنه ولأنه بالضبط مجرد فكرة[1]، عاجز تماما عن أن يوسع، لوحده، معرفتنا بالنظر إلى ما يوجد، ولا يمكنه أن يزيدنا علما بالنظر إلى إمكانه[2]».

وأخيرا قال: «بهذا الدليل الأنطولوجي (الديكارتي) الشهير جدا، والذي يزعم التدليل بأفاهيم على وجود كائن أسمى، لا نفعل إذن سوى أن نضيِّع كل جهدنا وعملنا، وليس بوسع أي إنسان أن يصبح أكثر غنى في المعارف بمجرد أفكار مثلما ليس بوسع تاجر أن يصبح أكثر غنى لو أضاف، بقصد زيادة ثروته، بعض الأصفار إلى دفتر حسابه[3]».

هكذا إذن يحكم كانط على الدليل الوجودي بأنه لا قيمة له. فالوجود ليس محمولا، بل رابطة بين أمرين وجوديين، يمكن أن يكونا جزأ من الماهية، وبذلك فإن حمل الوجود على الذات لا يفيد إثبات أمر ذاتي للماهية[4]؛ فالوجود مجرد رابطة لطرفي القضية[5]، مثل الإسناد

(١) فليتأمل هنا كيف يشدد كانط على أن الكائن الأسمى مجرد فكرة، ويزعم أنه عاجز عن توسيع معرفتنا بالعالم، وهذا غير مسلَّم، فإن كانت هذه الفكرة صحيحة، فقد تساعد في توسيع معرفتنا بالعالم الخارجي، كغيرها من الأفكار الصحيحة التي يمكن بناء نظريات عليها، ومحاولة تفسير بعض مظاهر العالقة بها، وهذا ولا شك معارف زائدة مستفادة من الفكرة. وفكرة الكائن الكامل ليست أقل من ذلك.

(٢) **نقد العقل المحض**، ص٣٠٠.

(٣) **نقد العقل المحض**، ص٣٠٠.

(٤) الذاتي: ما لا يكون خارجا عن حقيقة الماهية سواء كان عينها كالإنسان المساوي لماهية الإنسان، أو جزءاً منها كالحيوان والناطق، والعرَضي ما لا يدخل في حقيقة الماهية بل يكون خارجاً عنها. كالضاحك والماشي للإنسان.(دستور العلماء، (٣/ ١٠٢-١٠٣)].

(5) See: the Miracle of theism, Op. Cito. p: 45

في اللغة العربية، أو ضمير (هو) المستعار للإسناد، أو مثل الظرف is باللغة الإنجليزية[1].

ولا بدَّ هنا من ملاحظة أمرين: الأول: هو أن الرابطة في المنطق، لا تساوي مفهوم الوجود، بل هي تدلُّ على النسبة الثابتة بلحاظ الذهن بين محمول وموضوع، وهذه النسبة ليست عين الوجود الخارجي، بل إن من المجازفة الظاهرة القول بأنها وجود، أو حتى موجودة بوجود زائد خارجيا، لأنا نقول: أ هو ب، ذهنا، أو خارجا، وحرف الربط هو هو في الحالتين. والثاني: أنه وإن لم يكن الوجود محمولاً، أي ذاتيا من ذاتيات الماهية كما سيتبين قريباً، إلا أن ذلك لا يستلزم أن يكون الوجود مجرد رابط بين الماهية ومحمولها، ولذلك قال الأشعريّ إن الوجود عين الموجود في الخارج، وعين وجود الشيء، ليس مجرد الرابط بين موضوعه ومحموله. بل قد يكون الشيء بسيطا في الخارج، فنقول: أ (البسيط) هو موجود، ولا يصح أبداً القول هنا إن المحمول في القضية هو عين المعنى المدلول عليه بالرابط.

وقد رتب نورمان جيزلر حُجَّة كانط على النحو الآتي:

١-كل ما لا يضيف شيئا إلى ماهية مفهوم، ليس جزأ منها.

٢-الوجود لا يضيف شيئا إلى مفهوم الماهية (أي: لا يوجد هناك صفات زائدة وخصائص مضافة إلى الماهية بفرضه حقيقة أكثر من كونها تخيلية، الدولار الحقيقيّ ليس له من الخصائص ما ليس للدولار التخيلي).

٣-إذن: الوجود ليس جزأ من الماهية (أي: ليس كمالا يمكن أن يحمل على الشيء).

إذا كان نقد كانط حقيقياً، فإنه يبطل صحة التقرير الأول من الحجة الوجودية لأنسلم، فمن وجهة نظر كانط تكون حجة أنسلم كالتالي:

١-كل الكمالات الممكنة يمكن توقعها من كائن فائق الكمال.

٢-الوجود كمال ممكن يمكن إسناده لكائن فائق الكمال.

٣-إذن: الوجود يجب أن يسند لكائن فائق الكمال.

وبحسب كانط، فإن المقدمة الصغرى باطلة، الوجود ليس كمالاً، بل هو تجسيد

---

(١) والرابط بين المحمول والموضوع في اللغة العربية لا يظهر تعويلا على قوة الفهم، وأغلب اللغات الغربية يظهر فيها ما يدلُّ على الرابطة: is بالإنجليزية، e بالإيطالية، est بالفرنسية...الخ.

لصفات الشيء، الماهية تعطي التعريف، والوجود يعطي تمثل الشيء المعرَّف. وقد أصبح هذا الاعتراض هو الاعتراض التقليدي على الحجة الأنطولوجية منذ كانط[1].

قال عثمان أمين: «وخلاصة هذا النقد كلِّهِ: أنَّ الدليل الانطولوجي في نظر كانط يتضمن خلطاً بين مرتبة الفكر ومرتبة الوجود في ذاته، وإذن فهذا الدليل لا يصحُّ إلا عند فلسفة كالأفلاطونية توحِّد بين المرتبتين أو المستويين[٢]».

واعتراض كانط هذا، ينبني -من حيث المبدأ- على معنى ما قرره المتكلمون من قولهم: إن الوجود لا يكون جزأ من الماهية ولا العدم كذلك يكون جزأ من الماهية، لأن الوجود لو كان جزأ لأصبح عدمها محالا، ولو كان العدم جزأ منها لأصبح وجودها محالا. فالوجود لا يدخل جزءاً من الماهية في الذهن، ولذلك قرر المتكلمون أن الوجود زائد على الماهية ذهنا، وإن كان في الخارج قد يكون عينها، أو زائدا عليها. فلينظر مثلا فيما قرره العضد الإيجي من النزاع في زيادة الوجود على الماهية أو عدم زيادته، فقد قرر أن مذهب الأشعري وأبي الحسين البصري المعتزلي أنه عين الماهية في الجميع، ومذهب الحكماء أن الوجود نفس ماهية الواجب، وزائد في الممكن، والرأي الثالث وهو رأي أكثر المتكلمين أنه زائد في الواجب والممكن، أما زيادته في الممكن فلأن «الماهية من حيث هي هي تقبل العدم، وإلا ارتفع الإمكان، ومع الوجود تأباه، ولو كان نفس الماهية أو جزأها لم تكن كذلك، بل كانت تأبى العدم من حيث هي هي»، و«لأننا نعقل الماهية كالمثلث مع الشك في وجودها، لا يقال الشك إنما يتصور في وجودها الخارجي، دون الذهني، فإنه نفس التعقل، والكلام في الوجود المطلق، لأنا نقول: تحقق الوجود الذهني لا يمنع الشك فيه، ولذلك اختلف فيه. ومن أثبته أثبته ببرهان، وأيضا فالماهية الخارجية خالية عن الوجود الذهني فيغايرها». وقال: «الثالث: لو كان الوجود نفس الماهية لما أفاد حمله عليه، وكان قولنا السواد موجود، كقولنا السواد سواد، والموجود موجود»، وقال: «الرابع: أنه لو لم يكن زائدا لكان إما نفسها، أو جزأها، والأول باطل، لأنه مشترك دونها، وكذا الثاني، إذ لو كان جزأ، لكان أعم الذاتيات، فكان جنسا لها، وتتمايز أنواعه بفصول، هي أيضا موجودة، فيكون جنسا له، فله فصول كذلك، ويلزم التسلسل، وإنه محال. إذ المركب لا بد له من الانتهاء إلى البسيط، والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد

---

(1)**See: Philosophy of Religion**,Op. Cito. p: 147.

(٢) **ديكارت**، ص١٧٨.

فيها من الواحد[1]». ثم قال العضد: «والتحقيق أن هذه الوجوه إنما تفيد التغاير بين المفهومين دون الذاتين، والنزاع إنما وقع فيهما[2]». يريد القول إن ما تم الاحتجاج به من أكثر المتكلمين لا يرد على قول من قال إن بعض الموجودات وجودها عين ماهياتها في الخارج، ولكنه يحقق أن الماهية والوجود في الذهن لا بد من تغايرهما، وهو عين ما نحن فيه من كلام كانط الذي اعتمده للرد على الحجة الأنطولوجية. فإن الكلام في الحجة الوجودية يقوم على الانتقال من المتذهَّن إلى الواقع الخارجي، بالتحليل المنطقي كما مرَّ، فإن أثبتنا أن الماهية والوجود متغايران في الذهن، فلا يمكن اتباع الدليل الأنطولوجي عندئذ حجة صحيحة، لإثبات التلازم الخارجي أو وجود الإله. وهذا الأمر إن صح، فإنه ليعد من أكبر الشواهد على ضرورة إعادة الاهتمام بالنتاج الكلامي للمسلمين ولزوم البحث فيه واكتشاف ما أنتجوه.

وقد انتقد جراهام أوبِّي ما قرره كانط في اعتراضه هذا من جهة أن كانط ادعى أن مطلوبه هو «إثبات أن الدليل الأنطولوجي باطل» «بطريقة قبلية»، ولكن لا يوجد ما يدلُّ على أننا لا نستطيع القول بأن الوجود محمول بطريقة قبلية في بعض الحالات، والمقايسة بين المثلث في أن وجوده غير ماهيته، أو أن وجوده منفك عن ماهيته، وزائد عنها بتعبير المتكلمين، لا يفي لهذا الغرض، فقد يكون هذا صادقا في حالة المثلث، وكاذبا في حالات أخرى. فإنه إن صدق أنه لا يصح اعتبار الوجود محمولا في جميع الحالات، فإنه لا يصدق بالضرورة أنه كذلك في بعضها، ولذلك، لا يثبت ما سعى إليه كانط من إثبات بطلان الدليل الوجودي بطريقة قبلية[3]. وكذلك قال ماكي: «إن بيان كانط لفساد الاستدلال لا يستلزم سلامة دعواه بإحالة الدليل الوجودي بهذه الطريقة[4]».

ولو عدنا إلى ما تم نقله عن العضد الإيجي لرأينا أن المتكلمين حاولوا الاستدلال على

---

(١) انظر هذه النقول عن العضد في:

الإيجي، عضد الدين، **المواقف**، ص٤٩-٥٠. عالم الكتب.

(٢) **المواقف**، ص٥٠.

(٣) انظر:

The ontological Argument, p: 121. Printed in: **Philosophy of Religion**, Blackwell Publishing.

(4) The Miracle of theism, Op. Cito. p: 44

كون الوجود لا يصح كونه في ضمن الماهية، بطرق عقلية، وإن علق العضد أن هذا صحيح في مقام الذهن لا الخارج، ولكن القدر المبرهن في كلامهم يكفي هنا. ويمكن أن ينتقد إيراد كانط على الحجة بأن الوجود إن لم يكن محمولا على الماهية، كحمل الذاتيات، إلا أنه يمثل حكما ينظر فيه ويستدل عليه بأدلة، وهذا الحكم هو التحقق الخارجي، فمعنى قولنا: الله موجود، أي: الله متحقق خارجاً، ولا ريب أن تحقق ما يدل عليه مفهوم الإله في الخارج كمال، ولا يمكن لعاقل إنكار كونه كمالاً. ولذلك فإنا ولو سلمنا انتقاد كانط، إلا أنه لا يعود بالإبطال التام على الحجة، لأن للمحتج بها أن يقول إن إثباتنا للوجود لا نريد به كمالا وجوديا زائدا على الماهية كزيادة ذاتي على ذاتي آخر من المدرجات تحت الماهية، بل نريد به أن هناك نحوا آخر من الكمال الوجودي هو عين التحقق الخارجي ثابت للإله.

ومع تسليم أنّ الموجود الخارجي أعظم من الذهني، وبالطبع هو أعظم بما لا يقارن. ولكن الدليل المسوق لا يكفي لإثبات ذلك، فإنه يعتبر المنكرين كما لو كانوا مختلفين مع المثبتين في مفهوم الإله فقط، والأمر ليس كذلك، فهم يتعقلون مفهوم الإله كالمثبتين، ولكنهم ينكرون تحقق هذا المفهوم المتعقل لديهم. وإثبات ذلك لا يفي به مجرد تحليل مفهومي، كما اعتمده هذا الدليل. ويبدو ظاهرا أن هذا السؤال الثالث بالتحديد يبطل هذا النوع من الحجج الوجودية لإثبات الإله خارجيا[(١)].

الاعتراض الثامن على الحجة الوجودية: لشيخ الإسلام[(٢)] مصطفى صبري

قال الشيخ مصطفى صبري، وذلك لما رآه من تمسك بعض من يقدِّرهم -كعثمان أمين والعقاد- به، مع كونه مغالطة خفية، ولأن نقده يتمُّ بوسائل تثبت قوة المنطق الصوريّ، فعظمته تكمن في صوريته[(٣)]:

«والأستاذ العقاد الذي نعترف بدقة فهمه وقوة بيانه، يخطئ في الاعتماد على هذا الدليل مع الفلاسفة المخطئين. والذي يغره وغيرَه ويفرق بين مسألة وجود الله ووجود عشرة دنانير

---

(١) انظر: **عشرون حجة على وجود الله**، د. بيتر كريفت، مرجع سابق.

(٢) الشيخ مصطفى صبري كان آخر مشايخ الإسلام في الدولة العثمانية.

(٣) صبري، مصطفى، **موقف العقل والعلم والعالم** من رب العالمين وعباده المرسلين،(٢/ ٢٢٤)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

الذي اتخذه الناقدون مثالاً في نقض الدليل المذكور، أنه يكفي في إثبات وجود الله مجرد تصور مفهومه الدال على غاية الكمال ولا يكفي لإثبات وجود عشرة دنانير مجرد تصور مفهومها الخالي عن تلك الغاية. **وقد غرَّهم أن تصور غاية الكمال لشيء مع الشك في وجوده، يكون تناقضاً ونقصاً ظاهراً في حاله.**

ونحن نسلم بأن غاية الكمال لا تُتَصَوَّرُ مع عدم وجود الأكمل، وإنما يتصور الأكمل في الذهن مقترناً بوجوده، حتى وجوده الخارجي أي مقترناً بتصور وجوده في الخارج، لكون محل هذا الاقتران هو التصور، الذي فيه متسع للموجود والمعدوم والموجودَين المتلازمين والمعدومَيْنِ المتلازِمَيْنِ، ولكن لا يلزم من حضور الأكمل ووجوده الخارجي في تصور الذهن مجتمعين غير منفكين، تحقُّقُهما في الخارج كذلك. **وقد قال علماؤنا المنطقيون لا حجر في التصورات**[1]، فقد يكون الذهن بسبب تصوره الله بمعنى الأكمل، مضطراً إلى إضافة تصور إلى تصوره، قائلا بوجود هذا الأكمل في الخارج، من غير أن يكون لهذين التصورين المتولد بعضهما من بعض تأثير في الحقيقة.

وخلاصة ما أقوله: إنَّ استخراج البرهان على وجود الله من تصور القائلين به على أنه جامع لكل كمال -ومنه الوجود طبعاً- توهم محض، من نوع المصادرة على المطلوب، لأن إثبات وجود الله يتوقف على كونه جامعَ كل كمال، في حين أن الحكم بكونه جامع كل كمال يتوقف على كونه موجوداً، **بناءً على القاعدة المنطقية القائلة بأن صدق القضية الموجبة مشروط بوجود موضوعها، فيتوقف إثبات وجود الله على كونه موجوداً وهو الدور والمصادرة على المطلوب**[2]».

ثم شرع الشيخ في توضيح المسألة، فبين أنه من المسلم أن الله تعالى متصف بكل كمال ومن ضمن الكمالات الوجود، ولكن المقام مقام إثبات ذلك، فلا يُستدلُّ بعين المفهوم على المطلوب! وقال: «فذلك القول، أعني: الحكم بأن الله جامع كل كمال يجب أن يكون مسلم الصدق إلا بالنسبة إلى محله في دليل إثبات وجود الله، ولهذا يصح أن نقول إن الله تعالى يلزم أن يكون جامع الكمالات عند كل من يؤمن بوجوده، ولا يلزم أن يكون الأمر كذلك عند من

---

(١) وقالوا إن الذهن له أن يفرض المحال، كفرض شريك الباري تعالى، وتصور الولد لله تعالى.

(٢) المرجع السابق، (٢/ ٢٢٦).

لا يؤمن بالله، فلا وجود له عنده ولا كونه جامع الكمالات، ومن كان في صدد إثبات وجود الله، يلزم أن يكون كذلك خالي الذهن عن وجوده واتصافه بكل كمال إلى أن يتسنى له الإثبات[1]».

وهذا الكلام في غاية التحقيق والوضوح.

ثم قال مبينا بعض الأسس التي اعتمد عليها في نقد الدليل الوجودي: «ونحن الذين لا نتردد في إضافة جميع الكمالات إليه تعالى لكوننا آمنا بوجوده أولاً بدليل غير دليل الكمال[2]، فصحَّتْ بالنسبة إلينا القضية الموجبة القائلة بأنه جامع كل كمال، **لتحقق شرط صحتها الذي اشترطه المنطق القديم وهو وجود الموضوع**. أما الذي لا يعرف وجود الله ويريد أن يعرفه من كونه جامع كل الكمالات أو الذي يعرف وجوده ويريد إثباته لمن لا يعرفه بدليل الكمال الجامع، **فيقال له إنَّ سندك هذا في إثبات وجود الله قضية موجبة، تتوقف صحتها منطقياً على وجود موضوعها الذي أنت بصدد إثبات هذا المدعى، فتحتاج في تصحيح دليلك إلى مراجعة دعواك، وهي المصادرة على المطلوب المعروف بطلانها عند العلماء.**

وما أدق نظر المنطق في اشتراط وجود الموضوع لصحة القضايا الموجبة دون اشتراطه في السالبة، فقولك مثلاً العنقاء تطير كاذب وقولك العنقاء لا تطير صادق مع أن العنقاء اسم طائر، لكن لما كان هذا الطائر لا وجود له فأنت تكون كاذباً في إثبات أي شيء له، وصادقاً في سلب كلِّ شيء عنه. وهذا من دقائق علم المنطق أعني المنطق الصوري القديم على رغم المستخفين به من أهل الثقافة العصرية بمصر[3]».

وهذا الكلام من التحقيقات التي ينبغي الاعتناء بها.

إلى هنا ينتهي كلام هذا الإمام، وقد أشار المنطقيون في أثناء تقريرهم لهذه القضية -أعني أنه لا بد في صدق الموجبة من وجود الموضوع- أن المراد بوجوده أعم من وجوده في الخارج، فيصدق على وجوده في نفس الأمر، أي يشمل وجوده في الخارج وفي الذهن وفي

(١) المرجع السابق، (٢/ ٢٢٧).

(٢) وهو دليل الحدوث، أو الوجوب، أو الإتقان.

(٣) المرجع السابق، (٢/ ٢٢٨).

اللغة، قال الإمام السعد التفتازاني: «ولا بدَّ في الموجبة من وجود الموضوع، إما محققا وهي الخارجية، أو مقدرا فالحقيقية، أو ذهنا فالذهني[1]». وشرَحَه العلامة عبد الله اليزدي بقوله: «**ولا بُدَّ في الموجبة** أي في صدقها، وذلك لأن الحكم في الموجبة بثبوت شيءٍ لشيءٍ، وثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبَتِ له، أعني الموضوع، فإنما يصدق هذا الحكم إذا كان الموضوع محققاً موجوداً إما في الخارج إن كان الحكم بثبوت المحمول له هناك، أو في الذهن كذلك.

ثم القضايا الحملية المعتبرة في العلوم باعتبار وجود موضوعها لها ثلاثة أقسام لأن الحكم فيها:

إما على الموضوع الموجود في الخارج محققاً نحو كل إنسان حيوان، بمعنى أن كل إنسان موجود في الخارج حيوان في الخارج.

وإما على الموضوع الموجود في الخارج مقدراً، نحو كل إنسان حيوان، بمعنى أن كل ما لو وجد في الخارج كان إنساناً فهو على تقدير وجوده في الخارج حيوان. وهذا الموجود المقدر إنما اعتبروه في الأفراد الممكنة لا الممتنعة كأفراد اللاشيء وشريك الباري.

وإما على الموضوع الموجود في الذهن كقولنا: شريك الباري ممتنع، بمعنى أن كل ما يوجد في العقل ويفرضه العقل شريك الباري فهو موصوف في الذهن بالامتناع في الخارج، وهذا إنما اعتبروه في الموضوعات التي ليست لها أفراد ممكنة التحقق في الخارج[2]».

وبالتالي يتضح وجهة الشيخ مصطفى صبري في نقد هذا الدليل، بأنه لا يصح الانتقال مما في الذهن إلى ما في الخارج إلا بدليل خاص بالظرف الذي تريد إثبات ماصَدَقِ القضية فيه.

الاعتراض التاسع على الحجة الوجودية: للفيلسوف الشيعي المعاصر جوادي الآملي

نقل أحمد القبانجي هذا الاعتراض عن جوادي الآملي، قال: «إن الإشكال الأساس في برهان أنسلم يكمن في المغالطة الناشئة من الخلط بين المفهوم والمصداق للوجود، فمع الالتفات إلى التفاوت الموجود بين مفهوم الموجود ومصداقه، وبعبارة أخرى: التفاوت بين

---

(١) التفتازاني، سعد الدين،تهذيب المنطق، ص١٢، مؤسسة أهل البيت، ط٢ ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

(٢) اليزدي، عبد الله، حاشية الملا عبدالله اليزدي على تهذيب المنطق، ص٩٤، طبعة أهل البيت، مع تهذيب المنطق، ط٢. ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

الوجود بالحمل الأوليّ (ترتب المحمول على الموضوع في الذهن) والحمل الشائع (الحمل على المصداق الخارجي) يتضح الخطأ الموجود في هذا البرهان. لأن الأكمل في مفهوم وجود الله لا يستلزم الوقوع في التناقض إلا إذا سلبنا عنوان الأكمل بالنسبة إلى المفهوم الذهني وبالحمل الأولي، والحال أن الله إذا لم يكن موجودا في الخارج، أي سلبنا عنه مفهوم الوجود بالحمل الشايع، لا يستلزم منه سلب مفهوم الموجود، وبالتالي سلب الكمال المطلق بالحمل الأولي. وعلى هذا الأساس، فإن أكمل تصور لله، أي تصور الوجود المطلق، واللامتناهي واللامحدود، إذا كان فاقدا للمصداق الخارجي فلا يستلزم الوقوع في التناقض أو خلاف المفروض؛ لأن من شروط التناقض الوحدة في الحمل. والتصور الذهني للوجود اللامحدود مفهوم عن الوجود الكامل، واللامحدود، بالحمل الأولي. وبالحمل الشائع يطلق هذا المفهوم الذهن على وجود ظليّ وذهني لذلك الموجود أيضاً. وعدم وجود المصداق الخارجي له لا يستلزم أي محذور في البين. والشاهد على ذلك إمكان تصور شريك الباري بالحمل الأولي، فيكون شريك الباري بالحمل الأولي شريكا لله تعالى، أي تكون له جميع الصفات وأشكال القداسة والتعظيم والكمال المفروضة لله تعالى، ولكنه مع ذلك ليس له حظ من الوجود الخارجي وهو من حيث المصداق ممتنع الوجود. فلو كان مجرد التصور كافياً لإثبات أصل الواجب، فإن شريك الباري يمكن إثبات وجوده أيضا بهذا الدليل[1]».

والنظر في هذا الاعتراض يفضي إلى أن التفريق بين الحمل الأولي والحمل الشائع ليس بمنجٍ من الخلل في الدليل، وليس منشأ الخطأ هو الوقوع في عدم التفريق بينهما. لأنه قد يقال: إن آنسلم لا يُسَلِّم أن مجرد تصور شريك الباري يصحح وجودَه، وذلك لأنه غير كامل في نفسه، ولأنه يفضي في مقام فرض التصور في حيز الذهن إلى تناقضات، ولذلك يبنى برهان التوحيد على فرض الشريك للإله، ومن ثم التوصل إلى محالات في حيز الذهن وفرض العقل، من التمانع المحال، والمستلزم للمحال، ومن ثم يقال إن ما فرضناه حقا غير حقٍّ. ولذلك فإن مجرد التصور في حيز الذهن، أو الحمل الأولي بدون اعتبار الوجود الخارجي، لا يكفي للقول بأن ما فرضناه موجود خارجا، ولا أنه غير موجود خارجا أيضا. وقد أشار إلى هذا النظر أحمد القبانجي في تعليقه على اعتراض الآملي، ومما قاله: «إن نفس جملة شريك

(١) القبَّانجي، أحمد، التوحيد والشهود الوجداني، ص١٨٤-١٨٥. مؤسسة دار الكتاب الإسلامي. ط١ ٢٠٠٢-١٤٢٣هـ.

الباري تحوي تناقضا في نفسها، فنحن إذا أدركنا أن الله هو محض الوجود، كما هو الحق، فقولنا بعد ذلك الله غير موجود، يعني أن الوجود غير موجود، وهو تناقض بيِّنٌ. وهكذا في تصورنا لشريك الباري الذي يجمع صفات الكمال والجمال فإنه من المحال في دائرة التصور أيضا لاستلزامه التناقض في التصور، ولا ينفع معه التفصيل بين الحمل الأولي والحمل الشائع الصناعي[1]». وفيه نظر من حيث إن دعوى أن الله هو محض الوجود غير مسلَّم، ويحتاج لإثبات في نفسه، والقول بعد فرضه كذلك: الله غير موجود، يكون تناقضا، ولكنه لا يكون دليلا على أن الله موجود، إذ الدليل على ذلك يكون سابقاً له، فلا يكون عين التناقض في الراجع لنفس المفهوم دليلاً لأنه غير سابق على نفسه.

(١) انظر: التوحيد والشهود، ص١٨٥.

المبحث الرابع

الدليل الوجودي لبلانتنجا

Plantinga's Ontological Arument

لقد جرت عدة محاولات من الفلاسفة والمفكرين لتقرير الدليل الأنطولوجي بطرق تدرأ عنها الإيرادات التي تمّ توجيهها على الأدلة الأنطولوجية التي تقدم بها من قبلَهم، ورأينا أمثلة على ذلك، اسبينوزا، ليبنتز، وهم من الفلاسفة المشهورين. وسنورد هنا مثالا آخر على تلك المحاولات لبعض المعاصرين من الفلاسفة في هذا المقام، منهم هارتشورن Hartshorne وفيندلي Findlay وغودل Godel، ومالكولم Malkolm، وألفن بلانتنجا، وسوف نحاول توضيح اقتراح الأخير منهم لشهرتها وشهرة صاحبها في هذا المقام وتخصصه فيه.

حاول ألفن بلانتنجا Alvin Plantinga[١] تقرير الدليل الأنطولوجي بصورة زعم فيها أنه لا يرد عليه ما ورد على غيره من الإشكالات.

وقد عرض جراهام أوبي استدلال بلانتنجا بطريقة مبتسرة، من خطوتين:

الأولى: من الممكن أن هناك كينونة هي أعظم ما يمكن.

الثانية: وبناء عليه: هناك كينونة هي أعظم ما يمكن.

وردَّ عليه بالخطوتين التاليتين:

الخطوة الأولى: من الممكن أنه ليس هناك كينونة هي أعظم ما يمكن.

الخطوة الثانية: وبناء عليه: ليس هناك كينونة هي أعظم ما يمكن.

فمن الممكن أن ملحدا يتخيل إمكان عدم وجود هذه الكينونة، وبناء عليه، فإن له أن يقول لا وجود لها واقعا بالفعل. وبذلك لا يقوم عليه دليل وجود الإله.

---

(١) وله عدة كتب منها كتاب God and Other Minds, a study of the Rational Justification of Belief in God.

قال أوبي: «وبما أن هناك تعارضا في النتيجة بين هاتين الطريقتين، أو الحجتين، فلا واحدة منهما يمكن أن تعتبر حجة مقنعة فعلا[(١)]».

وبعدما رأينا طريقة مناقشة أوبي لهذه الحجة المقترحة، فلنعرج على طريقة أخرى أكثر دقة وتفصيلاً لتقرير حجة بلانتنجا، للنظر فيها من جهة أخرى. وقد بين إنفاجينInwagen أن المنهجية التي اعتمدها بلانتنجا في حجته هي الآتية: إذا أثبتنا أن هناك تلازما بين ب وج، بحيث ب تستلزم ج، وأثبتنا أن ب ممكنة، فيلزم بالضرورة أن ج ثابتة[(٢)]. يعني أنه إن أثبت أن هناك تلازما بين إمكانية تحقق ماهية الإله خارجا، وبين كونها موجودة بالضرورة، وأثبت أن حقيقة الإله ممكنة فعلا، إذن يلزم منطقياً أنها موجودة خارجاً.

وقد قرر ألفين بلانتنجا دليله الأنطولوجي على النحو التالي:

١-إذا كان الله لا يوجد، فوجوده محال منطقياً.

٢-إذا كان الإله موجودا، فوجوده ضروري منطقياً.

٣-ومن هنا: إما أن وجود الإله محال منطقيا، أو ضروري منطقياً.

٤-إذا كان الإله محالا منطقياً، فإن مفهوم الإله متناقض.

٥-مفهوم الإله غير متناقض.

٦-إذن: وجود الإله ضروري منطقياً[(٣)].

وهذا البرهان مبني على أن وجود الله لا يمكن تحققه إلا إذا كان ضروريا، أي واجب الوجود، والله يمكن أن يكون منطقيا ممكن الوجود دون أن يستلزم ذلك كونه خارجيا وواقعيا ممكن الوجود، بل قد يكون واجب الوجود خارجيا، وممكن الوجود منطقيا.

ولكن هل الحجة التي ساقها تدل على ضرورة كونه متحققا خارجا، أم تدل على أنه إذا وجد في الأعيان، فإنه يكون واجب الوجود؟ في نظري أن مدلولها لا يتخطى هذا الذي ذكرناه.

---

(1) See: The Ontological argument, Op. Cito. p: 120.

(2) See: Inwagen, Peter Van, Ontological Argument, Published in: A Companion to Philosphy of Religion, p: 363-365.

(3) Plantinga, Alvin, God and Other Minds, Cornell University Press, 1990, P: 83.
-Geisler, Norman, Philosophy of Religion. Op. Cito. P: 159.

وكونه غير محال منطقيا، لا يستلزم إمكانه الخارجيّ، لأن عالم الذهن يحكم فيه على المفاهيم، أما تحقق هذه المفاهيم خارجيا، فالظاهر أنها تتوقف على مقدمات تأليفية، لا قبلية.

وقد ذكر جيزلر أنه من الممكن منطقيا ألا يوجد الإله أبدا، ومن المقبول منطقيا ألا يوجد شيء أبداً بما فيه الإله[1]. فالإمكان المنطقي لا يستلزم تحققه خارجياً كما هو منطقيا، أو ذهنيا بتعبير ربما يكون أدقَّ. ولكن إذا كان من المنطقي القول بأن كل شيء غير موجود، فلا يمكن إثبات وجود الإله، منطقيا. ولكن للوصول إلى إنكار وجود أي شيء، لا بدّ من إثبات وجود شيء ما على الأقل، وهذا القدر لا يمكن نفيه Undeniable وهو الذي يؤكد نفي عدم وجود كل شيء، وحينئذ إذا ثبت شيء ما، يمكن أن يثبت إمكان وجود الله، فإذا أمكن، فهو واجب. ولكن مع توقف الاستدلال على إثبات وجود ما معين، فإننا نكون قد انتقلنا إلى الدلالة الكونية لا الأنطولوجية الوجودية[٢].

(1) Philosophy of Religion, Op. Cito. p: 160.

(٢) هذا خلاصة ما قرره جيزلر في هذا المقام. انظر:

-Philosophy of Religion,Op. Cito. p: 160-161.
-Mackie, the Miracle of theism, Op. Cito. p: 55-61

المبحث الخامس
هل برهان الصديقين جارٍ على الطريقة الأنطولوجية

ادعى بعض الباحثين أنّ صدر الدين الشيرازي المعروف بالُملا صدرا في برهانه على وجود الله المسمى ببرهان الصِّدِّيقين[1]، اتبع طريقة البرهان الوجودي، وهو الانطلاق من مفهوم الإله، إلى إثباته خارجاً، ولكن يبدو أن دعواه هذه فيها نظر، ولكي يتبين، لا بد من سَوْقِ البرهان بعبارة الشيرازي أولاً ثم توضيحه.

قال صدر الدين الشيرازي واصفا خصائص البرهان ومقارنا بينه وبين الطرق التي اتبعها غيره: «اعلم أنَّ الطرق إلى الله كثيرة لأنه ذو فضائل وجهات كثيرة، ولكل وجهة هو موليها، لكن بعضها أوثق وأشرف وأنور من بعض، وأسدّ البراهين وأشرفها إليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود، وهو سبيل الصديقين، الذين يستشهدون به تعالى عليه، ثم يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله، واحدا بعد واحد، وغير هؤلاء كالمتكلمين والطبيعيين وغيرهم يتوسلون إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة اعتبار أمر آخر غيره، كالإمكان للماهية، والحدوث للخلق، والحركة للجسم، أو غير ذلك، وهي أيضا دلائل على ذاته، وشواهد على صفاته، لكن هذا المنهج أحكم وأشرف. وقد أشير في الكتاب الإلهي إلى تلك الطرق بقوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ [فصلت: ٥٣] وإلى هذه الطريقة بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣]، وذلك لأن الربانيين ينظرون إلى الوجود ويحققونه ويعلمون أنه أصل كل شيء، ثم يصلون بالنظر إليه إلى أنه بحسب أصل حقيقته واجب الوجود، وأما الإمكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك فإنما يلحقه لا لأجل حقيقته بما هي حقيقته، بل لأجل نقائص وأعدام عن أصل

---

(١) أخذ اسمه من وصف الصِّدِّيق، وهو الذي يؤمن بالغيب بلا تردد، وهو أعلى مراتب الانس بعد الأنبياء. إشارة إلى أن من يتبع هذه الطريقة، فقد وصل إلى أعلى المراتب في الاستدلال والسلوك إلى الله.

حقيقته. ثم بالنظر في ما يلزم الوجود أو الإمكان يصلون إلى توحيد ذاته وصفاته، ومن صفاته إلى كيفية أفعاله وآثاره، وهذه طريقة الأنبياء كما في قوله: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾ [يوسف: ١٠٨ [(١)]».

ثم شرع في تقرير البرهان فقال: «وتقريره أن الوجود كما مرَّ حقيقة عينية واحدة بسيطة، لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والشدة والضعف أو بأمور زائدة، كما في أفراد ماهية نوعية وغاية كمالها ما لا أتم منه **وهو الذي لا يكون متعلقا بغيره، ولا يتصور ما هو أتمُّ منه،** إذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر إلى تمامه وقد تبين فيما سبق أن التمام قبل النقص والفعل قبل القوة، والوجود قبل العدم، وبين أيضا أن تمام الشيء هو الشيء، وما يفضل عليه.

فإذن الوجود إما مستغن عن غيره، وإما مفتقر لذاته إلى غيره. والأول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا أتمَّ منه، ولا يشوبه عدم ولا نقص، والثاني: هو ما سواه من أفعاله وآثاره ولا قوام لما سواه إلا به، لما مرّ أن حقيقة الوجود لا نقص لها، وإنما يلحقه النقص لأجل المعلولية، وذلك لأن المعلول لا يمكن أن يكون في فضيلة الوجود مساويا له.

فلو لم يكن الوجود مجعولا ذا قاهر يوجده ويحصله كما يقتضيه، لا يتصور أن يكون له نحوٌ من القصور، لأن حقيقة الوجود كما علمتَ بسيطة لا حد لها، ولا تعين إلا بمحض الفعلية والحصول، وإلا لكان فيه تركيب أو له ماهية غير الموجودية.

وقد مر أيضا أن الوجود إذا كان معلولا، كان مجعولاً بنفسه جعلا بسيطا، وكان ذاته بذاته مفتقرا إلى جاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله، فإذن قد ثبت واتضح أن الوجود إما تامُّ الحقيقة واجب الهوية، وإما مفتقر الذات إليه متعلق الجوهرية، وعلى أي القسمين يثبت ويتبين أن وجود واجب الوجود غني عن الهوية عما سواه. وهذا هو ما أردناه[(٢)]».

ويمكننا تقرير البرهان بالخطوات الآتية:

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمد، (ت١٠٥٠هـ)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،(٦/ ١٢-١٤)، دار إحياء التراث العربي، ط٤ ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، (٦/ ١٥-١٦). مرجع سابق.

١-الوجود حقيقة واحدة متشاككة[١].

٢-لا يمكن تصور أغنى من الوجود.

٣-الوجود إما واجب أو مفتقر.

٤-الوجود المفتقر يتقوم بجعل بسيط لجاعل يقوِّمُه.

٥-ينتج: أن وجود واجب الوجود غني الهوية عما سواه. وهو المطلوب.

وهذا البرهان ينبني على أصول سبق إثباتها عند الشيرازي:

الأول: أن الوجود بديهيّ المفهوم، ولذلك لا يعرَّفُ، إذ لا أوضح منه، ولا جنس ولا فصل له، فلا يحدُّ، وأنه مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك (فيحمل على ما تحته على التفاوت في النسبة والدرجة) لا حمل التواطؤ (وهو أن يحمل على ما تحته حملا متساوياً)[٢].

الثاني: أن الوجود هو الأصيل: فالوجود هو المتحقق في الخارج أولا، وعنه تنبثق الماهية، خلافا لابن سينا القائل بأن وجود الممكنات قائم بالماهية، فوجود الممكنات اعتباريٌّ، وخلافا للسهروردي الذي رأى أن الماهية هي الحقيقة الوحيدة، أما الوجود فتجريد عقلي اعتباري، أو صفة للماهية، فرفض كون الوجود متحققا في الأعيان. وأصالة الوجود واعتبارية الماهية عند الشيرازي تنبني على بديهية الوجود فإنه المستغني بنفسه عن التعريف لكونه أعمَّ الأشياء. فالموجود في الخارج هو الوجود فقط، والعقل يجرد الماهية بملاحظة الاختلافات القائمة، ويتوهم أصالتها وتميزها عن الوجود، فليس هناك شيئان أحدهما قائم بالآخر، أو منضمان لبعضهما البعض، ولذلك قال الشيرازي: «إن الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية[٣]». فالماهية أمر ذهني اعتباري، والآثار تترتب على الوجود[٤]. ويرتد

---

(١) التشاكك: الاتحاد في الحقيقة مع الاختلاف في المراتب قوة وضعفا، وتعريف السيد الشريف: هو أن يكون حصول معناه في بعضها متقدما على حصوله في البعض، كالوجود أيضا، فإن حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن. [التعريفات، ص٣٦].

(٢) انظر: بدر، عادل محمود، برهان الإمكان والوجوب بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي، ص٧٨-٨١. دار الحوار، ط١ ٢٠٠٦.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، (١/ ٥٧).

(٤) انظر: برهان الإمكان والوجوب بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي، ص٨٥-٨٨. مرجع سابق.

الأمر إلى أن الواقع العيني والحقيقة الخارجية للشيء، مصداقا بالذات وبلا واسطة للوجود، والماهية اعتبارية[1].

الثالث: الوجود جامع للكثرة في عين الوحدة، والوحدة في عين الكثرة أو الوحدة التشكيكية للوجود[2]: فالوجود حقيقة بسيطة، لا كلّ لها ولا جزء، ولا غيرية للوجود حتى يتحد به، ولا سبب للوجود، ولا يداخله العدم إطلاقاً، فحقيقته عين الغنى والكمال، والعدم لا ذات له، والوجود هو الخير المحض، والوجودات الظاهرة التي قد يتوهم الواحد أنها متعددة، هي راجعة لكونها مجرد عين الارتباط وعين التجلي وظهور العلة، ووجود الأمر بعلته لا يجعله ثاني العلة في الحساب، فما له الوجود هو الذات الإلهية الأزلية فقط بأفعالها التي هي تجلياتها وظهوراتها وشؤوناتها[3]. فالموجودات عين الارتباط وعين الشأن، والشأن ليس غير ذي الشأن. وهذا التصور راجع إلى مذهب وحدة الوجود على ذوق صدرالدين الشيرازي الذي خالف ما نسب إلى ابن عربي من القول بوحدة الوجود من حيث إن الشيرازي يبنيها على القول بتشاكك الوجود، وابن عربي يبنيها على القول بتواطؤ الوجود. فالكثرة بالعرض وهي اعتبارية، والوحدة حقيقية، وهذا هو معنى التشكيك الاتفاقي عند الشيرازي، الذي يعني به أن ما به الاختلاف عين ما به الاشتراك، فحقيقة الوجود واحدة مع اختلاف مراتبه[4].

الرابع: **الإمكان الفَقْريّ للممكنات،** وكونها عين الارتباط والتجلي، يقول الشيرازي: «إن موجودية الممكن ليس إلا باتحاده مع حقيقة الوجود، كما أشير إليه، وأن مناط إمكان وجوده ليس إلا كون ذلك الوجود متعلقا بالغير مفتقرا إليه، ومناط الواجبية ليس إلا الوجود الغني عما سواه، فإمكان الماهيات الخارجة عن مفهوم الوجود عبارة عن لا ضرورة

---

(١) انظر: برهان الإمكان والوجوب بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي، ص٩٢.

انظر أيضا: **التوحيد والشهود الوجداني**، ص١٨٧-١٨٨.

(٢) **التوحيد الشهودي الوجداني**، ص١٨٨.

(٣) انظر: **برهان الإمكان والوجوب بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي**، ص٩٦-١٠١.

(٤) المرجع السابق، ص١٠١.

وجودها وعدمها بالقياس إلى ذاتها من حيث هي هي، وإمكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة وبحقائقها روابط وتعلقات إلى غيرها، فحقائقها حقائق تعلقية، وذواتها ذوات لمعانيه لا استقلال لها ذاتا ووجوداً، بخلافا الماهيات الكلية، فإنها وإن لم يكن لها ثبوت قبل الوجود إلا أنها أعيان متصورة بكنهها، ما دام وجوداتها ولو في العقل، فإنها ما لم يتنور بنور الوجود لا يمكن الإشارة العقلية إليها بأنها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الأوقات، بل هي باقية على احتجابها الذاتي وبطونها الأصلي أزلا وأبدا، وليست حقائقها حقائق تعلقية فيمكن الإشارة إليها والحكم عليها بأنها هي هي وأنها ليست إلا هي، وأنها لا موجودة ولا معدومة، ولا متقدمة ولا متأخرة، ولا مصدر ولا صادر ولا متعلق ولا جاعل ولا مجعول[(١)]».

فالشيرازي يرى أن الموجودات الممكنة هي عين الارتباط والإشعاع واللمعان الناشئ من الواجب، وليست أمورا موجودة في ذاتها أوجدها الواجب، وبينها وبين الواجب تعلق اعتباري ما، بل هي عين هذه التعلقات عنده.

فليس للموجودات الممكنة وجود مستقل بجانب وجود العلة، بل إنه كالظلّ للأصل، وجميع عالم الإمكان بالنسبة لوجود الله بهذه الصورة، كالموج للبحر، وهذا هو الوجود الربطي والتبعيّ[(٢)].

فإذا عرفنا هذه المباني التي يبني عليها الملا صدرا نظرته إلى وجود الله، وبالتالي برهانه على وجود الحق جل شأنه، عرفنا أن برهانه جزء لا يتجزأ من نظرته الفلسفية هذه التي قد يوافقه عليها بعض الناس، ويعارضه فيها غيرهم، ولكن الجميع بلا ريب يجمع على أن الوجود **المتبادر للأذهان** المراد إثباته للإله الحق ليس هو بهذه المثابة التي يصفها الملا صدرا. ولا يخفى أنه يوجد تقارب بين هذه النظرة وبين نظرية سبينوزا اليهودي في وحدة الوجود المادية، التي مآلها إلى إثبات أن الإله غير مفارق للعالم، بل هو محايث له، وأن الإله الذي يثبته سبينوزا ليس أمرا مغايرا لوجود العالم المشاهد.

---

(١) الحكمة المتعالية، (١/ ٨٦-٨٧).

(٢) التوحيد الشهودي الوجداني، ص١٨٩.

وفوق ذلك لا نستطيع أن نوافق من زعم أن هذا الدليل على وجود الواجب هو دليل أنطولوجي، بل هو في حقيقته دليل إنيّ يستدل به على الواجب من بعض لوازمه، غايته أنه بعدما أثبت في زعمه أن الواجب عين الوجود المطلق، صار الانطلاق بعد ذلك من هذه الملاحظة إلى إثبات اللوازم والعوارض الوجودية للواجب. ولذلك نرى الطباطبائي يعلق على قول الشيرازي: «وأَسَدُّ البراهين وأشرفها إليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة»، بقوله: «وهو مع ذلك برهان إني، سلك فيه من بعض اللوازم، وهو كون الوجود حقيقة مشككة ذات مرتبة تامة صرفة، وناقصة مشوبة إلى بعض آخر من اللوازم، وهو كون المرتبة التامة الصرفة منه واجبة الوجود، والذي ذكره رحمه الله من أن الطريق فيه عين المقصود وأن فيه سلوكا من ذاته تعالى، إلى ذاته ثم من ذاته إلى صفاته، إلى أفعاله، ينبغي أن يحمل على أن هذا البرهان الإني من بين سائر براهين الإنية في هذا الباب أشبه باللِّم من غيره، وإلا فلا معنى لعلية الذات بالنسبة إلى نفسها، ولا بالنسبة إلى صفاتها التي هي عينها، وكذا لا معنى للسلوك النظري من الشيء إلى نفسه، ولا منه إلى صفاته التي هي عين نفسه[1]».

ولا ريب في سَدادِ تعليق الطباطبائي على ما ذكره الشيرازي، وبه ينتقض قول من يقول إن هذا المسلك من المسالك الوجودية[2]. ولذلك قال جوادي الآملي في تقييمه لهذا البرهان: «إن برهان الصديقين المذكور لا يمكن أن يكون برهانا لإثبات وجود الذات المقدسة، بل إنه يلفت الأنظار إلى هذه الحقيقة، وهي أن الله حقيقة واقعة وظاهرة في كل الأحوال (أينما تولوا فثم وجه الله)، (وهو معكم أينما كنتم)، ورغم أن كنه ذاته غائبة عن الكل، فإنه في جميع المراتب والعوالم ومنها عالم المفاهيم أظهر من جميع الأمور بحيث إن ظهور سائر المفاهيم والعلوم متقومة فيه، إن سلوك الإنسان إلى الله في برهان الصديقين ليس سلوكا من الجهل إلى العلم، بل سلوك من الغفلة إلى التنبه[3]».

وكلامه سديد بعد ملاحظة ما تم بيانه من انبناء البرهان على نظرية وحدة الوجود

---

(١) الطباطبائي،محمد حسين، تعليقات الطباطبائي على الحكمة المتعالية، (٦/ ١٣). مرجع سابق.

(٢) انظر مثلا: التوحيد والشهود الوجداني، ص١٨٦. مرجع سابق.

(٣) انظر كلامه في: التوحيد الشهودي والوجداني، ص١٩٠-١٩١.

الصدرائية المبنية على تشاكك الوجود، وتسليم استمدادهم هذا المعنى من الآية الكريمة المذكورة آنفا، فيه نظر، ويتوقف على بحث.

وبناءُ الرابطة بين الموجودات وبين الإله على مفهوم العلية بدون واسطة الإرادة والاختيار يقدح بلا ريب في سلامة البرهان، لأنه إذا كان الواجب مجرد علة، فليس بإله، على الأقل هو ليس إلها بحسب التصور الشائع المشهور من الألوهية الوارد في الدين السماويّ، وهو الصانع المختار، وليس مجرد العلة التي تشع أو تصدر عنها معلولاتها، دع عنك قولهم إن المخلوقات قائمة بالذات الواجب، غير منفكة عنه، ولا يدفع الضعف قولُهم: إنها اعتبارية، لأنه لا يوجد في الشريعة ولا في العقل الظاهر ما يؤكد كون المخلوقات مجرد اعتبارات بل هي حقائق خارجية تحتاج إلى تفسير وبيان صحيح لنشأة وجودها.

ويبدو أن القبانجي جانب الصواب عندما قال: «إن مسألة وجود الله لا تدرك بالذهن والعقل المجرد، بل بالإدراك القلبي والروحي، لمحدودية العقل البشري وقصوره عن إدراك اللامحدود، فما يدرك العقل ما هو إلا صورة عن الأشياء المدركة لا حقيقتها الواقعية[1]»، فلا أحد من الذين يستدلون بالعقل على الإله، يزعم أن دليله يعرفه حقيقة الإله، كما لا يشترط في الإيمان نفسه هذه المرتبة من المعرفة، غاية الأمر أنه يعرِّفنا صحة القول بوجود الإله، ويعلمنا أيضا أن حقيقته على ما هي عليه غير معلومة لنا، فالدليل العقلي يثبت صحة التصديق، وإن كان يدلنا على عدم حصول المعرفة الكنهية التامة، وهذا لا يقدح في المعرفة المصداقية، فأكثر معارف البشر من هذا النوع في الشاهد والغائب.

وأخيراً، لا بد من الإشارة إلى أن بعض الباحثين عزا اتباع طريقة الاستدلال الأنطولوجي لبعض الفلاسفة في عصر الإسلام، ويبدو لنا أن هذا العزو غير دقيق، منهم د. زكريا بشير إمام الذي ذكر طريقة الفارابي التي سماها دليل الصديقين، وقال إن هذه الطريقة أخذها الفارابي من القرآن الكريم: «فلا شك أن الفارابي قد أخذ الدليل الأنطولوجي وتنبه إلى ظهور الذات الأحدية بنفسها، وبالأصالة والتفرد من القرآن الكريم للآيات التي ذكرناها أعلاه، مثل قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ ﴾ [القصص: ٨٨]، وفي الفصل العاشر

---

(١) التوحيد والشهود الوجداني، ص١٩٣.

يفسر الفارابي الإشارة القرآنية إلى الموجود الأول: أنه هو الحق، وذلك في الآية الكريمة أعلاه، قال تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فصلت: ٥٣ [1]]»، وقد تمَّ البيان في محله أنَّ هذه الطريقة طريقة كونية، لا أنطولوجية.

وقد عزا أيضا الدكتور فيصل بدير عون إلى الفارابي أنه اتبع الطريقة الأنطولوجية في إثبات وجود الله تعالى، وأشار إلى ضرورة المقارنة مع طريقة ديكارت في البرهان الأنطولوجي[2]، وذلك اعتمادا على استدلال الفارابي بالنظر في نفس الوجود لينطلق منه إلى إثبات وجود الله تعالى، ويخدُشُ هذا العزوَ أيضا أنه إذا كان منطلقا من ملاحظة الوجود ولو على نحو كليّ، كما فعل الفارابي، فهذه طريقة تنتمي إلى الدلالة الكونية، لا الأنطولوجية.

---

(١) إمام، زكريا بشير، لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية، دراسة مدخلية ميسرة، ص١٤٢-١٤٣، الدار السودانية للكتب، ط١ ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

(٢) انظر: عون، فيصل بدير، الفلسفة الإسلامية في المشرق، ص٢٤٢-٢٤٣، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس، ١٩٨٢.



الفصل الثالث

دليل الإمكان والوجوب

The Argument from Contingency

يشتمل هذا الفصل على المباحث التالية:

المبحث الأول: مفهوم الإمكان والوجوب

المبحث الثاني: دليل الإمكان عند الفلاسفة

المبحث الثالث: تقرير الدليل عند المتكلمين

المبحث الرابع: دليل الفلاسفة بين الغزالي وابن رشد

المبحث الخامس: برهان الإمكان والوجوب عند فلاسفة الغرب

المبحث السادس: مناقشة بحوث المحدثين والمعاصرين من الفلاسفة والمفكرين لدليل الإمكان والوجوب

تمهيد:

يعتبر دليل إثبات افتقار العالم وإمكانه، واحتياجه من حيث وجوده إلى موجدٍ غيره قائم بذاته، واجب الوجود أحد أهمّ الأدلة على إثبات وجود الله. وأصل هذا الدليل ينطلق من ملاحظة وجود بعض الموجودات، ثم تحليلها بطرق مختلفة، تستلزم وجود علة للموجودات في هذا العالم، إما باعتبار الحركة وأنها لا بد من رجوعها إلى محرِّك واجب لذاته، أو لكونها ممكنة في ذاتها لتركيبها، أو لأن وجودها غير ماهيتها، أو لغير ذلك من العلل، كتفاوت النقص والكمال فيها، ووجوب رجوعها إلى كامل لذاته يستمد منه جميع الكائنات كمالها. وبذلك يتنوع الدليل بحسب اختلاف هذه الطرق، ليتمّ التوصل بعد ذلك إلى أن هناك كائنا واجب الوجود. وهكذا، فإن الناظرين إلى هذا العالم المشاهد يتأملون فيه، فيجدون من الأدلة ما يدلُّ على إمكان العالم، وكون وجوده مشروطا بوجود غيره، فيحكمون أن العالم مفتقر ممكن في ذاته، وأنه لا يمكن تفسير وجود العالم، بالنظر في العالم فقط، فيحتاجون لتفسير وجوده إلى إثبات (سبب!) يكون مفسِّرا لوجوده. فإن كان هذا السبب مشتركا مع العالم أيضا في الصفة التي من أجلها طلبوا له سبباً، فإنه يحتاج إلى سبب آخر ايضا له، ولذلك لا بد أن يكون السبب لهذا العالم غير مشترك مع العالم فيها، فإن كانت الصفة التي تدفع الناظرين إلى طلب موجدٍ لهذا العالم، هي الإمكان، فالسبب الموجد للعالم ليس ممكنا، بل موجود ضروري الوجود في ذاته لذاته.

وقد كان لهذا الدليل مكانة مهمة منذ أقدم العصور، وما زال حتى الآن يحظى بمكانته العالية، ويستوجب بحوثا دقيقة. ولذلك فقد كثرت الإشكالات والإيرادات التي أوردها المعارضون لإثبات وجود الله، أو المعارضون لإمكان إدراك وجود الله تعالى بالعقل، وبالغ المدافعون عنه في الذب عنه، والإجابة عن هذه الإشكالات.

وسوف نحاول في هذا الفصل، عرض الدليل بأركانه، مع التنويه إلى تقريرات أشهر الفلاسفة والمفكرين الذين اعتمدوا عليه عبر القرون، لننتهي إلى ذكر أهم الإشكالات القديمة والحديثة التي توجهت عليه، مع الإجابات المقترحة عنها. وبيان ذلك مفصَّلاً في المباحث التالية:

المبحث الأول

مفهوم الإمكان والوجوب

قال ابن سينا في تعريف الواجب والممكن:

«إن الواجب الوجود: هو الموجود الذي متى فرض غير موجود، عرض منه محال.

وإن الممكن الوجود: هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال.

والواجب الوجود: هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا في عدمه.

فهذا هو الذي نعنيه في هذا الموضع بممكن الوجود، وإن كان قد يُعنى بممكن الوجود ما هو في القوة، ويقال الممكن على كل صحيح الوجود[(١)]».

ذكر ابن سينا في هذا النصِّ تعريفات الواجب والممكن، والمحال يقابل الواجب فإنه الذي يعرض من فرضه محالٌ إما لذاته أو لغيره. وأشار إلى أن للممكن معنى آخر في غير هذا الباب، يقصد أن الفلاسفة يستعملون الممكن لما هو في القوة إذا تكلموا في المقولات وأحوال الممكنات.

ونجد قريباً من هذا البيان عند ابن كمونة، فقد قال: «الوجوب، والامكان، والامتناع، وما يتعلق بها، هذه الثلاثة مفهوماتها بديهية، فإن كل أحد يعلم أن الانسان يجب أن يكون حيواناً، ويمكن أن يكون كاتباً، ويمتنع أن يكون حجرا[(٢)]». ويزيد ابن كمونة مبينا أن العلم بمفاهيم هذه المصطلحات معلوم لكل الناس قال: «وهذا العلم حاصل لمن لم يمارس شيئاً من العلوم أصلاً، لا التصورية، ولا التصديقية. ولو لم تكن تصورات هذه الثلاثة فطرية والا لما

---

(١) ابن سينا، الحسين أبو علي، **النجاة**، ص٢٦١، نقحه وقدم له: ماجد فخري، ط١ ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م. منشورات دار الآفاق الجديدة -بيروت.

(٢)ابن كمونة، سعيد بن منصور (ت: ٦٨٣هـ)، **الجديد في الحكمة**، ت: حميد مرعيد الكبيسي ص٢٣٣، مطبعة جامعة بغداد - بغداد - ١٤٠٣هـ-١٩٨٢م.

حصلت لمن لم يمارس علما[1]»، وذلك لأنها تعتمد على مبدأ عدم التناقض الذي هو أقرب المبادئ المنطقية للفطرة الإنسانية.

ويعترض ابن كمونة على من أراد تعريف هذه المفاهيم الواضحة بنفسها لما يلزم من الدور أو التعريف بما هو أخفى، فقال: «ومن رام تعريف هذه، لا على سبيل التنبيه، ولا على سبيل بيان يجري مجرى العلامة فقد أخطأ.

وذلك مثل ما يقال: إن الممكن هو غير الضروري، وإذا فرض موجودا لم يعرض منه محال. ثم نقول: الضروري هو الذي لا يمكن أن يفرض معدوما، والذي إذا فرض بخلاف ما هو عليه، كان محالاً. ثم نقول: المحال هو الضروري العدم، والذي لا يمكن أن يوجد، والممتنع هو الذي لا يمكن أن يكون، وهو الذي يجب ألا يكون. والواجب هو الممتنع ألا يكون، أو ليس بممكن ألا يكون. والممكن هو الذي ليس بممتنع أن يكون، وألا يكون. والذي ليس بواجب أن يكون أو لا يكون. وهذا كله دور ظاهر، وأولى ما يتصور من ذلك أولا هو الوجوب، لأن الوجوب تأكد الوجود، والوجود أعرف من العدم، لأن الوجود يعرف بذاته، والعدم يعرف بوجه ما بالوجود.

وربما نبه على مفهوم الوجوب بأنه استغناء الشيء بذاته عن غيره، ويلزمه عدم التوقف على الغير، وعلى مفهوم الإمكان، بأنه كون الشيء بحالة لا تستحق الوجود ولا العدم من ذاته. ويلزمه الاحتياج في وجوده، وفي عدمه إلى الغير.

ووجوب الشيء وإمكانه وامتناعه أمور معقولة، تحصل في العقل من إسناد المتصورات إلى الوجود الخارجي، وليست بموجودات في الخارج، وإن كانت زائدة في العقل على ما يتصف بها[2]».

وهو لا يختلف عمَّا عند ابن سينا إلا في بعض التفاصيل، ويؤيد المتكلمون هذا المعنى، فقد تكلم عضد الدين الإيجي (ت:٧٥٦هـ) عن مفاهيم هذه المصطلحات -الوجوب والإمكان، والاستحالة- فقال موافقا لما قرره ابن كمونة: «تصوراتها، وكذا تصورات ما

---

(١) المرجع السابق. ص٢٣٣.

(٢)المرجع السابق، ص٢٣٣.

يشتق منها، أعني: الواجب والممكن والممتنع، ضرورية، فإن مَنْ لا يقدر على الاكتساب أصلا، يعرف هذه المفهومات؛ ألا ترى أن كل عاقل يعلم أن: الإنسان يجب كونه حيواناً، ويمكن كونه كاتباً، ويمتنع كونه حجراً، إلى غير ذلك من موارد الاستعمال.

ومن رام تعريفها، فقد عرف كل واحد من الثلاثة: إما بأحد الآخرين، أو بسلبه! إذ لم يزد على أن يقول: الواجب ما يمتنع عدمه، أو ما لا يمكن عدمه. فإذا قيل له: وما الممتنع؟ قال: ما يجب عدمه، أو ما لا يمكن وجوده. وإذا قيل له: ما الممكن؟ قال: ما لا يجب وجوده ولا عدمه، أو: ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه.

فيأخذ كلا من الثلاثة في تعريف الآخر، ألا ترى أنه عرف الواجب الوجود تارة بالممتنع المنسوب إلى العدم، وأخرى بسلب الممكن المنسوب إلى العدم أيضا، وعرف الممتنع الوجود تارة بالواجب المنسوب إلى العدم، وأخرى بسلب الممكن المنسوب إلى الوجود، وعرف الممكن أولا بسلب الواجب المنسوب إلى الوجود والعدم معا، وثانيا بسلب الممتنع المنسوب إليهما أيضا، وإنه دور ظاهر[1]».

إذن يتبين أن المعتمد عند الفلاسفة والمتكلمين من أن معرفة مفاهيم هذه المصطلحات ضروريٌّ، وأن تعريفاتها الواردة في الكتب تنبيهات عليها.

---

(١)الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف مع شرحها للسيد الشريف الجرجاني، ت: عبد الرحمن عميرة، (١/ ٣٢٦-٣٢٧)، دار الجيل - لبنان - بيروت - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ط١.

المبحث الثاني
دليل الإمكان عند الفلاسفة

تكلم الفلاسفة عن دليل الإمكان، وأوردوا له صوراً مختلفة، ومن المهم ذكرُ بعضِ صُوَرِه بتعبيرات بعض المشهورين منهم. وهم يستدلون كما مرَّ على الإمكان بوجوه متعددة: منها: التركيب، والتغير، والحدوث، والتناهي[١]. وهذه الجهات الأشهر التي اعتمدها الفلاسفة والمتكلمون على اختلاف توجهاتهم الفكرية والمذهبية. وكلها تؤدي إلى إثبات أن العالم مفتقر إلى واجب الوجود القائم بنفسه، وقد وجد الاحتجاج بهذه الوجوه في كتابات المتقدمين من الفلاسفة.

المطلب الأول: دليل الواجب عند أفلاطون وأرسطو

ممن ذكر دليل الحركة على وجود الله أفلاطون فقد قال:

إن الحركات سبع: حركة دائرية، وحركة من يمين إلى يسار، وبالعكس، ومن أمام إلى خلف، وبالعكس، ومن أعلى إلى أسفل، وبالعكس، وحركة العالم دائرية منظمة لا يستطيعها العالم بذاته، فهي معلولة لعلة عاقلة، وهذه العلة هي الله، أعطى العالم حركة دائرية على نفسه وحرمه الحركات الستّ الأخرى وهي طبيعية، فمنعه من أن يجري بها على غير هدى[٢].

وهذا اللون من الاستدلال يقوم على أن العالم مخصوص بنوع من الحركات التي يجوز عليه غيرها، والمخصص ليس عين العالم، فهو غيره، وهو الإله.

ويلاحظ أنه: مع أن أفلاطون يثبت آلهة هي نفوس الكواكب إلا أنه يثبت فوقها إلها آخر ليس من طبيعتها، وهو واحد، عنه تصدر الأشياء بمحاكاة المثل العليا[٣].

---

(١) انظر: كرم، يوسف، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص١٥٣، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

(٢) انظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٨١، دار القلم بيروت لبنان، بلا تاريخ/ طبعة.

(٣) انظر: بدوي، عبد الرحمن، أفلاطون، ص٢٣١-٢٣٥.وكالة المطبوعات، دار القلم، بلا تاريخ/ طبعة.

وأما أرسطو فقد انطلق في نظره في هذا الموضوع من مفهوم الحركة الدال على الإمكان والتوقف على الغير، وبعد أن ردَّ على من أنكر الحركة وقال بالسكون، وردَّ كذلك على من قال إن كلَّ شيء متحرك وأبطله وإن كان أقرب إلى الصواب عنده من الأول، وأنكر أن تكون الحركة مخصوصة بأشياء معينة والسكون بأخرى، وقال إن الحركة والسكون يتعاقبان الأشياء[1]. بعد ذلك أثبت أن الأشياء لا بد فيها من محرك ومتحرك، وهناك فارق بين المحرِّك والمتحرك، وفي النهاية يحاول أرسطو إثبات وجود محرك لا يتحرك، لاستحالة كون جميع المحركات متحركاتٍ[2]. وهذا المحرك غير المتحرك أزليّ أبدي، لأن الحركة أزلية أبدية، وقوته لانهائية[3].

وذكر فريدريك كوبلستون أن أولية المحرك الأول ليست زمانية، قال: «كما أن المحرك الأول ليس هو الله الخالق، لأن العالم يوجد منذ الأزل، دون أن يكون مخلوقاً، والله يشكل العالم لكنه لا يخلقه، وتشكيله للعالم هو مصدر الحركة بأن يجذبه إليه، أي أن يعمل كعلة غائية، ولو أن الله في نظر أرسطو يسبب الحركة عن طريق علة فيزيقية فاعلة مظهرا للعالم، إن صح التعبير، لكان لا بد أن يتغير هو نفسه في هذه الحالة، فلا بد أن يكون هناك رد فعل مما يتحرك على المحرِّك، ومن ثم فلا بدّ له أن يعمل كعلة غائية بأن يكون موضوعا للرغبة[4]».

وبين كوبلستون أن أرسطو لم يكن جازما بعدد المحرك الذي لا يتحرك، ومشى تبعا لأفلاطون في إثبات نفوس الكواكب في فترة مبكرة من حياته، «وفي الفصلين السابع والتاسع من كتاب الميتافيزيقا يتحدث أرسطو عن محرك واحد لا يتحرك، لكنه في الفصل الثامن يتحدث عن خمس وخمسين محركا مفارقاً[5]». وحاول الأفلاطونيون المحدثون أن يجمعوا بين هذا الكلام بأن يجعلوا المحركات الأخرى تتحرك تبعا للمحرك الأول بارتباطها به بالعقل

---

(١) انظر: بدوي، عبد الرحمن، أرسطو، ص١٥٣-١٥٤، وكالة المطبوعات، دار القلم، ط٢ ١٩٨٠.

(٢) انظر: بدوي، أرسطو، المرجع السابق. ص١٥٨-١٥٩.

(٣) المرجع السابق، ص١٦٠.

(٤) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، (١/٤٢٣)، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢.

(٥) المرجع السابق(١/ ٤٢٥).

والشوق إليه بطريقة تصاعدية. وبين كوبلستون أن أرسطو كغيره من اليونان لم يكن يعبأ بعدد الآلهة[١]. ولكن من المقطوع به أن إله أرسطو هو: «علة فاعلة فقط من حيث إنه علة غائية، فهو لا يعرف هذا العالم، وليس ثمة خطة إلهية تتحقق في هذا العالم، وليست غائية الطبيعة سوى غائية لاواعية[٢]».

المطلب الثاني: تقرير الدليل عند الفارابي (ت ٣٣٩هـ)

ذكر هذا الدليل في صورة مبكرة عند الفارابي بالصيغة الآتية: «إن كل شيء في عالم الكون والفساد مما لم يكن فكان، كان قبل الكون ممكن الوجود، إذ كان أن ممتنع الوجود لما وجد[٣]، ولو كان واجب الوجود لكان لم يزل ولا يزال موجودا، وممكن الوجود يحتاج في الوجود إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود، فكل ما [ليس][٤] له وجود عن ذاته فهو ممكن الوجود، وكل ممكن الوجود فوجوده عن غيره، ذلك الغير إن كان ممكن الوجود، فالكلام فيه كالكلام فيما نتكلم فيه، فلا بد أن يكون وجود ما هو ممكن الوجود ويستند إلى واجب الوجود بذاته[٥]».

ينطلق الفارابي هنا من ملاحظة وجود حادث لم يكن ثم كان، ثم ينظر فيه من حيث إمكانه المدلول عليه بالحدوث هنا، ويقرر أنه لا بد أن يستند إلى واجب الوجود لأن الممكن مفتقر لذاته، لا يتقوم وجوده بذاته، ثم يشرع بعدُ في بيان الجواب عن إشكالات قد تورد على هذا الدليل، حاصلها يرجع إلى:

١- **إبطال رجحان أحد طرفي الممكن لذاته بلا مرجح خارج عن ذاته:** قال الفارابي مبيناً بطلان كون الممكن علة نفسه، أي بطلان الرجحان بلا مرجح: «ولا يجوز أن يكون

---

(١) المرجع السابق(١/ ٤٢٦).

(٢) المرجع السابق(١/ ٤٢٨).

(٣) كذا في المطبوع، وتصويبها: إذ لو كان ممتنعَ الوجود لما وجد.

(٤) زدتها لتصويب المعنى.

(٥)الفارابي، أبو نصر، **الرسائل الفلسفية الصغرى، شرح رسالة زينون الكبير اليوناني**، ت: د. عبد الأمير الأعسم، ٢٣٦-٢٣٨، ط١-٢٠١٢م، دار التكوين.

الشيء علة لنفسه، لأن العلة تتقدم على المعلول بالذات، وذلك لأننا إذا قلنا (أ) علة (ب)، فإنما نعني بذلك أنَّ وجود (ب) متأخر عن وجود (أ) بالفعل. وقضية هذا تقتضي أن يكون وجود العلة متقدما على وجود المعلول، ولا يكون الشيء علة نفسه.

وبهذا الطريق يعلم أنه لا يجوز أن يكون ماهية الشيء سببا لوجود العارض للماهية، لأن وجود العلة هو سبب في وجود المعلول، وليس للماهية وجودان، أحدهما مفيد والأخر مستفيد[1]»

٢- **إبطال الدور**: قال الفارابي مبينا بطلان الدور: «ولا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما علة للآخر، مثلا (أ) و(ب) فيكون (أ) علة لوجود (ب)، و(ب) علة لوجود (أ)، فإن وجود (ب) إذا كان من (أ) وجب أن يكون وجود (أ) متقدما على وجود (ب)، فلا يكون معلولا له، وذلك يقتضي أن يكون (أ) من حيث هو علة (ب) متقدما في وجوده على (ب)، ومن حيث هو معلول (ب) معدوما، ويكون (ب) علة نفسه، لأن علة العلة علة، فإذا كان (ب) علة (أ)، ويكون (أ) علة (ب)، كان (ب) علة نفسه، ويؤدي ذلك إلى أن يكون وجوده متقدما على وجوده، وذلك باطل.

وليس كذلك حال المتضايفين، فإن لهما ثالثا وقعت علامة التضايف بينهما[2]».

٣-**إبطال التسلسل**: قرر الفارابي بطلان تسلسل العلل لا إلى نهاية بقوله: «ولا يجوز أن تكون علل ممكنة لا نهاية لها، لأن في واحدة منها خاصية الوسط، فتكون معلولة باعتبار، وعلة باعتبار، وكل ما يكون له خاصية الوسط فله بالضرورة طرف، والطرف نهاية.

فيكون استناد الممكنات إلى وجود واجب الوجود الذي هو بري عن العلل المادية والصورية والغائية والفاعلة[3]».

وسيتضح أن أقوال الفلاسفة، وكذا المتكلمين تدور على هذه المقدمات، إن سلمت لهم، تمَّ الدليل على وجود الواجب.

وقد أشار إلى هذا الطريق في فصوص الحكمة أيضا فقال: «لك أن تلحظ عالم الخلق،

(١)المرجع السابق، ص٢٣٧.

(٢)المرجع السابق ص٢٣٧.

(٣)المرجع السابق ٢٣٦-٢٣٨.

فترى فيه أمارات الصنعة[1]».

قال السيد إسماعيل غازاني: «لما كان للقوم في إثبات وجود البارئ تعالى مسلكان، أحدهما: وهو الاستدلال بالآثار على مؤثرها وموجِدها، وهذا هو طريقة المتكلمين، والحكماء الطبيعيين، وإليه أشار الشيخ -رحمه الله- بقوله: (لك أن تلحظ عالم الخلق)، وتنظر فيه (فترى فيه أمارات الصنعة) فتعلم أنه لا بد من صانع بالذات غير مصنوع[2]».

قال الفارابي: «وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لا بدَّ من وجود بالذات[3]».

هذا هو الطريق الثاني المشهور نسبته إلى الحكماء، وإن قال به المتكلمون أيضا، قال السيد غازاني: «وثانيهما: وهو اعتبار الموجود من حيث هو والنظر في أحواله، وهذا هو طريقة الحكماء المتألهين، وأشار إليه بقوله (وتلحظ عالم الوجود المحض) سماه عالما لأنه يعلم منه الصانع كما يعلم من الآيات (وتعلم أنه لا بد من وجودٍ بالذات) أي موجود لا يكون وجوده مستفادا من الغير[4]».

وقرر السيد إسماعيل غازاني هذا الدليل بعبارته ملخصاً فقال: «وتقريره أن يقال: لا شك في أن شيئا ما موجود، فلا يخلو من أن يكون واجبا أو ممكنا، ضرورة انحصار الموجود فيهما، فإن كان واجباً، ثبت المطلوب، وإن كان ممكنا فلا بد من الانتهاء إلى الواجب، لأن الممكن لا يمكن أن يوجد بذاته، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، فتعين أن يوجد بغيره وذلك الغير يمتنع أن يكون ممكنا إلى غير النهاية لاستلزامه التسلسل، فتعين أن ينتهي إلى موجود غير ممكن وهو الواجب[5]».

---

(١) الفارابي، محمد بن محمد بن طرخان، أبو نصر، **فصوص الحكمة**، ص٨٧-٨٩، مع شرحها، للسيد إسماعيل الحسيني الشنب غازاني، مع حواشي المير محمد باقر الداماد، تحقيق: علي أوجبي، تهران ١٣٨١. سلسلة انتشارات، دانشكاه تهران.

-الفارابي، فصوص الحكمة، ص٢٠٠، في ضمن **الرسائل الفلسفية الصغرى**، تحقيق، د. عبد الأمير الأعسم. دار التكوين. ٢٠١٢م.

(٢)**شرح فصوص الحكمة**، مرجع سابق ص٨٩-٩٠.

(٣) المرجع السابق، ص٩٠.

(٤)المرجع السابق،ص٩٠.

(٥) المرجع السابق،ص٩١.

قال الفارابي: « فإن اعتبرت عالم الخلق، فأنت صاعد.

وإن اعتبرت عالم الوجود المحض، فأنت نازل.

تعرف بالنزول أن هذا ليس ذلك، وتعرف بالصعود أن هذا هذا، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فصلت: ٥٣] [(١)]».

وذكر السيد إسماعيل غازاني توجيه استدلال الفارابي بالآية الكريمة، فقال: «جعل الشيخ المرتبتين المذكورتين في الآية، أعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والأنفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء، بإزاء الطريقتين المذكورتين.

أما كون المرتبة الأولى بإزاء الطريقة الأولى فظاهر.

وأما كون المرتبة الثانية بإزاء الطريقة الثانية المختارة عند القوم فلأنهم يستدلون بالنظر في الوجود على واجب بالذات. ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب على صفاته، ثم بالنظر في الصفات على كيفية صدور أفعاله عنه واحدا بعد واحد، فيستدلون بالحق على الخلق، وهو المشار إليه في الآية بقوله تَعَالَىٰ: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فصلت: ٥٣] أي أوَ لم يحصل الكفاية في كونه موجودا أنه شهيد دالٌّ على كل شيء يعلم وجود كل شيء منه، كما أشرنا إليه وأنه محقِّقٌ ومُثْبِتٌ لكلِّ شيء[(٢)]». وسنرى هذا التوجيه والاستشهاد بالآية الكريمة في كلام ابن سينا والملا صدرا وغيرهما من الفلاسفة.

ويُلاحَظ أن الدليل لا بد أن يسبقة إبطال الترجيح بلا مرجح، أو الرجحان بلا مرجح، بعبارة بعضهم، وإبطال الدور والتسلسل، وسيظهر أن كلام أساطين الفلاسفة يدور على هذه المقدمات ولهم فيها شروط خاصة، ويوافقهم عليها المتكلمون كما سيأتي، ولكنهم لا يقتصرون على كلام الفلاسفة، ولا يلتزمون تلك الشروط، بل يزيدون عليهم أموراً خاصة بهم.

وفي العصر الحديث اهتم غير واحد من الفلاسفة والمفكرين الغربيين بالدليل الذي

---

(١) المرجع السابق،ص٩٠-٩١.

(٢) المرجع السابق،ص٩١-٩٢.

ذكره الفارابي، ومن هؤلاء وليام لين كريغ William Lane Craig وقد أعاد كريغ تقرير دليل الفارابي بعدما حلله وناقشه على النحو الآتي:

١-الكائنات الممكنة مبتدأة الوجود.

٢-أي شيء مفتتح الوجود يجب أن يكون له علة وجودية لوجوده.

أ-يوجد تمايز حقيقيّ بين الوجود والماهية.

ب-في الكائنات المفتتحة الوجود، ماهيتها لا تستلزم الوجود.

ب١-لأنه إذا كان ماهيتها تستلزم الوجود، فيلزم أن يكون وجودها أزلياً.

ج-إذن: مثل هذه الكائنات تحتاج علة تربط بين وجودها وماهيتها.

٣-هذه العلة الفاعلية إما مؤلفة من ماهية ووجود، أو لا.

٤-السلسلة المرتبة تدرجيا من علل فاعلية كل منها مؤلف من ماهية ووجود لا يمكن أن تكون لامتناهية أو دورية.

أ-مثل هذه السلسلة إما أن لا تشتمل على ذاتي الوجود، فيلزم عدم وجود علة فاعلة كافية، أو تشتمل على فرد ذاتي الوجود.

٥-إذن: سلسلة العلل الفاعلية لا بدّ أن تنتهي لسبب أول وذاتي الوجود.

أ-وجوده هو عينه.

ب-هو مصدر وجود كل الكائنات الأخرى[1].

وبين كريغ أن الفارابي يقول: إنَّ هذا الكائن لا بدَّ أن يكون غير محدود، أبدياً، واحداً، عاقلاً Intelligence، حيَّاً[2].

وبهذا التقرير يتضح وجه دلالة حجة الفارابي على إثبات الواجب، والمقدمات التي تتوقف عليها لتتم له.

---

(1) Craig, William Lane, The Cosmological Arguments From Plato to Leibniz, p:85, Wipf and Stock Publishers Eugene, Oregon, 2001.
(2) Ibid.

المطلب الثالث: تقرير الدليل عند ابن سينا (٣٧٠هـ/٩٨٠م- ٤٢٨هـ/١٠٣٧م)

قال ابن سينا في تقرير هذا الدليل منتقلا من ملاحظة وجودٍ ما حاصلٍ وثابتٍ في الخارج، إلى إثبات ضرورةِ ثبوتِ وجودٍ واجبٍ لذاتِهِ: «لا شك أن هنا وجوداً، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن.

فإن كان واجباً: فقد صحَّ وجودُ الواجب، وهو المطلوب.

وإن كان ممكناً، فإنا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود[(١)]».

وقد أشار شارح النجاة فخر الدين الإسفراييني النيسابوري إلى طريقة البرهان هذه فقال: «قوله (لا شك أن هنا وجوداً) معناه: لا شك أن وجودا حاصلٌ، وثابت محذوف، خبر أنّ لوضوحه[(٢)]»، يريد أنه انتقل من ملاحظة وجود ما حاصل، ليستنتج بالنظر العقلي أنه ثمة وجودا ضروريا هو السبب في وجود كل هذا الوجود الممكن.

وقال النيسابوري: «قوله (فإن كان واجبا، فقد صح وجود الواجب، وهو المطلوب) معناه: أن ذلك الوجود المعلوم بلا شك إن كان واجبا لذاته، فقد حصل المطلوب، وإن كان ممكنا، فلا بد له من مؤثر، ولا بد أن ينتهي إلى الواجب الوجود لذاته[(٣)]».

بيان برهان بطلان التسلسل:

هذا البرهان يتوقف على إبطال التسلسل كما يفهم من تقرير ابن سينا للبرهان، وصرح به أيضا شارح النجاة، قال: «إن برهان إثبات واجب الوجود لذاته لا يتم إلا بإبطال التسلسل والدور[(٤)]»، ومفهوم التسلسل كما عرفه شارح النيسابوري: «التسلسل عبارة عن

---

(١)ابن سينا، النجاة، مرجع سابق ص٢٧١.

(٢) النيسابوري، فخر الدين الإسفراييني، من أعلام القرن السادس، شرح كتاب النجاة، قسم الإلهيات، تحقيق د. حامد ناجي أصفهاني، ص٢٣٣، ط١، ١٣٨٣هـ، سلسلة انتشارات، مركز بين المللي كفتكوي تمدن ها.

(٣) المرجع السابق، ص٢٣٤.

(٤) المرجع السابق، ص٢٣٤،

موجودات ممكنة لذواتها غير متناهية، يكون كل واحد منها مستندا إلى الآخر[1]»، وقد مهد ابن سينا لذلك، ووضح بطلان التسلسل في العلل والمعلولات الممكنة لذاتها، فقال: «وقبل ذلك فإنا نقدم مقدمات:

فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون -في زمان واحد[2]- لكل ممكن الذات، عللٌ ممكنة الذات بلا نهاية، وذلك لأن جميعها:

إما أن يكون موجوداً معاً، وإما أن لا يكون موجوداً معاً، فإن ما لم يكن موجوداً معاً غير المتناهي في زمان واحد، ولكن واحد قبل الآخر، فلنؤخر الكلام في هذا.

وإما أن يكون موجوداً معاً، ولا واجب وجود فيه، فلا يخلو:

إما أن تكون الجملة بما هي تلك الجملة، سواء كانت متناهية أو غير متناهية، واجبة الوجود بذاتها، أو ممكنة الوجود، فإن كانت واجبة الوجود بذاتها، وكل واحد منها ممكن، يكون الواجب الوجود متقوماً بممكنات الوجود، هذا خلف! وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها، فالجملة محتاجة في الوجود إلى مفيد الوجود، فإما أن يكون خارجاً منها، أو داخلاً فيها.

فإن كان داخلاً فيها:

فإما أن يكون واحداً منها واجب الوجود، وكان كل واحد منهما ممكن الوجود هذا خلف.

وإما أن يكون ممكن الوجود، فيكون هو علة لوجود الجملة، وعلة الجملة علة أولاً لوجود أجزائها، ومنها هو، فهو علة لوجود نفسه! وهذا مع استحالته -إن صح- فهو من وجهٍ ما نفسُ المطلوب؛ فإن كل شيء يكون كافياً في أن يوجد ذاته، فهو واجب الوجود، وكان ليس واجب الوجود، هذا خلف!

فبقي أن يكون خارجاً عنها، ولا يمكن أن يكون علة ممكنة، فإنا جمعنا كل علة ممكنة الوجود في هذه الجملة، فهي إذاً خارجة عنها وواجبة الوجود بذاتها.

---

(١) المرجع السابق، ص٢٣٤.

(٢) يُلاحَظ هنا أن ابن سينا اشترط لبطلان التسلسل أن تكون الممكنات مجتمعة في زمان واحد، وهذا الشرط محل خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين، كما سيتم بيانه وتوضيح رأي المتكلمين في هذه المسألة.

فقد انتهت الممكنات إلى علة واجبة الوجود، فليس لكل ممكن علة ممكنة بلا نهاية[1]».

ومن الظاهر أن ابن سينا اعتمد على إبطال التسلسل في تقرير الدليل واعتباره تاما، وقد ذكر النيسابوري اختلاف شروط بطلانه وخصوصيتها عند الفلاسفة، فقال: «اعلم أنهم يجوزون التسلسل في الأمور التي ليست لها ترتيب بالطبع ولا بالوضع، أما الأمور التي لها ترتيب بالطبع كالعلل والمعلولات، أو لها ترتيب في الوضع فإنهم لا يجوزون اللاتناهي فيها، والصورة أن يبرهن على أن تلك الأمور المتسلسلة الغير المتناهية التي [هي[2]] علل ومعلولات لا بد وأن تكون موجودة معاً[3]».

بيان بطلان الدور:

ولا بد في هذا الدليل من إبطال الدور أيضا، لئلا يقال: إن مجموعة متناهية من الممكنات مكتفية الوجود بنفسها، دون استنادها إلى علة واجبة لذاتها خارجة عنها، وبين النيسابوريُّ مفهوم الدور فقال: «هو أن تكون أمور ممكنة متناهية يكون الأول منها معلولا للثاني، والثاني معلول الأول إما بواسطة أو بغير واسطة[4]».

وقد أبطل ابن سينا الدور في الممكنات المتناهية، فقال: «ونقول أيضاً: إنه لا يجوز أن يكون للعلل عدد متناه، وكل واحد منه ممكن الوجود في نفسه، لكنه واجب بالآخر إلى أن ينتهي إليه دوراً.

ولنقدم مقدمة أخرى، فنقول: إنَّ وضع عدد متناه من ممكنات الوجود بعضها لبعض علل في الدور، فهو أيضاً محال، وتبين بمِثْلِ بيان المسألة الأولى[5]».

يعني أن دليل نفي التسلسل في الأمور غير المتناهية، نفسه ينفعنا هنا في إبطال الدور في الأمور المتناهية الممكنة، وقد بين النيسابوري ذلك فقال: «معناه هو أن ما ذكرناه في إبطال التسلسل يوضح إبطال الدور، لأن هذه الجملة المتسلسلة في موضوعات متناهية لا بد وأن

---

(١) ابن سينا، النجاة، مرجع سابق ص٢٧١-٢٧٢.

(٢) زيادة لتوضيح المعنى.

(٣) النيسابوري، شرح النجاة، مرجع سابق ص٢٣٤-٢٣٥.

(٤)المرجع السابق، ص٢٣٥.

(٥) ابن سينا، النجاة، مرجع سابق، ص٢٧١.

تكون موجودة، وهي إما أن تكون واجبة الوجود وإما أن تكون ممكنة الوجود. ومحال أن تكون واجبة الوجود لما ذكرنا ثمة. وإذا كانت ممكنة الوجود فلا بد لها من مؤثر، والمؤثر فيها إما نفسها أو أمر داخل فيها أو خارج عنها، ويتم الكلام كما ذكرنا ثمة[1]».

لما ذكر أن الدليل السابق المبطل للتسلسل مبطلٌ أيضا للدور، أراد أن يذكر دليلا خاصا بإبطال الدور فقال: «**ويخصها** أن كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه، ومعلولاً لوجود نفسه، ويكون حاصل الوجود عن شيء إنما يحصل بعد حصوله بالذات. وما توقف وجوده على وجود ما لا يوجد إلا بعد وجوده البعدية الذاتية، فهو محال الوجود.

وليس حال المتضايفين هكذا، فإنهما معاً في الوجود، وليس يتوقف وجود أحدهما فيكون بعد وجود الآخر، بل تُوجِدُهما معاً العلةُ الموجدة لهما، والمعنى الموجب إياهما معاً. فإن كان لأحدهما تقدم وللآخر تأخر، مثل الأب والابن، فتقدمه من جهة غير جهة الإضافة، فإن تقدمه من جهة وجود الذات، ويكونان معاً من جهة الإضافة الواقعة بعد حصول الذات.

ولو كان الابن يتوقف وجوده على وجود الأب، والأب يتوقف وجوده على وجود الابن، ثم كانا ليسا معاً، بل أحدهما بالذات بعد، لكان لا يوجد ولا أحد منهما، وليس المحال هو أن يكون وجود ما يوجد مع الشيء شرطاً في وجوده، بل وجود ما يوجد عنه وبعده[2]».

وهذا الذي بيّنه ابن سينا وجْهٌ آخرُ في إبطال الدور، ولكنه يخص إبطال الدور، ولا ينفع في إبطال التسلسل كالدليل السابق المبطل للتسلسل والدور معاً، ولخصه النيسابوري فقال: «وهو أنه حينئذ يكون كل واحد منهما علة لوجود نفسه، والعلة متقدمة على المعلول بالذات، والمعلول متأخر عنها بالذات، فيلزم أن يكون كل واحد منهما متقدما على نفسه، ومتأخرا عن نفسه، وذلك محال[3]».

ومشى ابن سينا على النمط نفسه من تقرير الدليل على وجود الواجب في كتابه الشهير **(الإشارات والتنبيهات)**: فقد بدأ بالتنبيه على أن هناك فرقا بين الواجب لذاته، والممكن لذاته، وإن كان واجبا لغيره لشرط عدم علته، أو مثل شرط وجود علته، وإلا فلا يبقى له من

---

(١) النيسابوري، شرح النجاة، مرجع سابق ص٢٣٥-٢٣٦.

(٢) ابن سينا، النجاة، مرجع سابق ص٢٧٢-٢٧٣.

(٣) النيسابوري، شرح النجاة، مرجع سابق. ص٢٣٦.

نفسه إلا الإمكان[1]، «فكل موجود إما واجب الوجود بذاته، وإما ممكن الوجود بحسب ذاته[2]».

ثم قال تحت عنوان إشارة مبطلا فيها رجحان أحد طرفي الممكن بلا مرجح خارجيّ: «ما حقه في نفسه الإمكان، فليس يصير موجودا من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى، فلحضور شيء أو غيبته، فوجود كل ممكن هو من غيره[3]»، وهذه إحدى المقدمات التي لا بدّ من إثباتها، أو التنبيه لصدقها لكي يتم له البرهان.

ثم عقَّب بإبطال التسلسل، فقال: «تنبيه: إما أن يتسلسل ذلك إلى غير نهاية، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته، والجملة متعلقة بها، فتكون غير واجبة أيضاً، وتجب بغيرها[4]». ويُلاحَظُ أن ابن سينا لم يذكر الجزء الثاني من المنفصلة، فقد قال: إما أن يتسلسل...الخ، ولم يقل وإما أن....ويذكر الاحتمال الثاني، وهو أن لا تتسلسل! وعلق الإمام الرازي على عبارة ابن سينا هذه فقال: «فاعلم أن معناه أنها إن لم تتسلسل فقد انتهت إلى سبب غني، وهو المطلوب، ولما كان هذا هو نفس المطلوب لا جرم لم يتعرض الشيخ له، إنما تعرض للقسم الآخر، فهذا هو السبب في حذف أحد جزئي المنفصلة. وأما إن تسلسلت إلى غير النهاية، فعلى هذا التقدير كل واحد منها ممكن، والجملة المتعلقة بتلك الآحاد الممكنة ممكنة، فالجملة والآحاد بأسرها ممكنة، فتكون الجملة والآحاد مفتقرة إلى شيء آخر، وإلا كان الممكن غنيا عن السبب. والذي يغاير جميع الممكنات، وجميع آحادها لا بد وأن لا يكون ممكنا، وإذا لم يكن ممكنا، كان واجباً، وهو المطلوب[5]».

وبين ابن سينا كلامه زيادة بيان فقال: «كل جملة كل واحد منها معلول، فإنها تقتضي

---

(١) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرحها للإمام فخر الدين الرازي، (٢/ ٣٤٤)، تحقيق د. على رضا نجف زاده، سلسلة انتشارات، تهران، ١٣٨٤.

(٢)المرجع السابق (٢/ ٣٤٤).

(٣)المرجع السابق، (٢/ ٣٤٥).

(٤) المرجع السابق، (٢/ ٣٤٦).

(٥) المرجع السابق، (٢/ ٣٤٧).

علة خارجة عن آحادها، وذلك لأنها إما أن لا تقتضي علة أصلاً، فتكون واجبة غير معلولة، وكيف يتأتى هذا، وإنما تجب بآحادها! وإما أن تقتضي علة، هي الآحاد بأسرها، فتكون معلولة لذاتها، فإن تلك والجملة والكل شيء واحد، وأما الكل بمعنى كل واحد، فليس تجب به الجملة. وإما أن تقتضي علة هي بعض الآحاد، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض، إذا كان كل واحد منها معلولاً، لأن علته أولى بذلك. وإما أن تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها، وهو الباقي»، وأضاف أن «كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء، وفيها علة غير معلولة، فهي طرف لأنها إن كانت وسطا فهي معلولة»، وأن «كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية، فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول احتاجت إلى علة خارجة عنها، لكنها تتصل بها لا محالة طرفا. وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية، فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته[(١)]».

ولما لم يذكر ابن سينا بصراحة دليل إبطال الدور، وقد قال الرازي: «وقد بقي ههنا مقام آخر، وهو إبطال الدور، وهو أن يكون هذا يترجح بذلك، وذلك يترجح بهذا، واعلم أن الدور باطل، والمعتمد في إبطاله أن يقال: العلة متقدمة على المعلول، فلو كان كل واحد منهما علة للآخر، لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر، وإذا كان كذلك، كان كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه، والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء، فيلزم تقدم كل واحد منهما على نفسه، وذلك محال[(٢)]».

إشكال في دليل إبطال الدور:

أورد الإمام الرازي إشكالات على دليل بطلان الدور، فقال: «ولقائل أن يقول: ما تعني بتقدم العلة على المعلول: التقدم بالزمان، أو بالذات أو معنى ثالثاً؟

والأول باطل بالاتفاق[(٣)]». وذلك لأنه لم يقل أحد إن العلة تتقدم على نفسها في الوجود في الزمان، ولا أن العلة متأخرة عن معلولها في الزمان، ثم قال: «وأيضا إذا انفكت العلة عن المعلول في زمان واحد، جاز انفكاكها عنه في سائر الأزمنة، وما كان كذلك لم يكن

(١) المرجع السابق، (٢/ ٣٤٨-٣٥١).

(٢) المرجع السابق، (٢/ ٣٥٢).

(٣)المرجع السابق، (٢/ ٣٥٢-٣٥٣).

علة للشيء»، وهذا مبني على أن العلة والمعلول لا ينفك أحدهما عن الآخر، فكلما كانت العلة كان المعلول وبالعكس، قال: «وأيضا فإذا وجدت العلة في الزمان الأول خالية عن المعلول، ثم حصل المعلول في الزمان الثاني، فتأثير العلة في المعلول إما أن يكون في الزمان الأول، أو في الزمان الثاني، فإن كان الأول كان وجود المعلول متأخرا عن وقت وجود العلة، وقد بينا أنه متى كان كذلك انسد على الفلاسفة باب إثبات واجب الوجود، وإن كان الثاني: لم تكن العلة متقدمة على المعلول في الزمان، لأنه إنما صار علة لذلك المعلول في الزمان الثاني، وقد حصل المعلول معه في ذلك الزمان»، يعني أن العلة والمعلول يجب أن يكونا في الزمان نفسه، وهذا بحث ما زال الفلاسفة ينظرون فيه حتى هذا الزمان، ويوجد فريق من الأعلام يميل إلى أن العلة تسبق المعلول في الزمان، ولا تساوقه.

قال الرازي: «والثاني أيضا باطل: لأنا سنبين أنا لا نعقل من التقدم بالذات على المعلول إلا كون العلة مؤثرة في المعلول»، أي إن تقدم العلة على المعلول ليس تقدما زمانياً، قال: «فقول القائل: لو كان شيئا[1] كل واحد منهما علة للآخر، لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر، يرجع معناه إلى: أنه لو كان شيئا كل واحد منهما علة للآخر، لكان كل واحد منهما علة للآخر، ولا يبقى حينئذ فرق بين التالي والمقدم، أصلا»، لأنه في التعليل على الصورة (إذا كان أ إذن ب) يجب أن يكون هناك ترتب طبيعي لا اتفاقي بين المقدم والتالي، قال: «بلى لو فسرنا تقدم العلة على المعلول بأمر وراء التأثير، لكان الكلام مستقيما » أي إن الكلام إنما هو في التأثير العلّيّ لا في غيره.

قال: «وأما الثالث فلا بد من بيانه» والمراد بالثالث: ثالث الأقسام، فالقسم الأول أن التقدم بالزمان، والقسم الثاني أن التقدم بالذات، والثالث أن التقدم بأمر آخر، وهنا الكلام عليه، قال: «ثم لئن وقعت المساعدة على ذلك، فقولنا: المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء، فيه بحث، فإن ذلك التقدم إن كان بالزمان كان صحيحا، وإن كان بالذات فهو ممنوع، وفيه بحث ذكرناه في كتاب النهاية[2]، والإنصاف أن الدور معلوم البطلان بالضرورة، ولعل

(١) هو كذلك في المطبوع، والظاهر أنها شيئان، وكذا في المحل الذي يليه.

(٢) أي نهاية العقول في دراية الأصول، وهو أحد أواخر كتب الإمام الرازي، في علم الكلام كتاب مفصَّلٌ، في نحو المجلدين مخطوطاً، ونحن على وشك إخراجه مطبوعا بإذن الله تعالى.

الشيخ إنما تركه لذلك[1]».

أي إن المعتبر عند الإمام الرازي أن إبطال الدور لا يتوقف على دليل، وكل دليل أتيت به لبيان بطلانه، فإنه يكون أبعد من الإدراك الحاصل بلا دليل، واليقين به أو بدونه لا يختلف ولا يتفاوت، إذن فلا يكون دليلا؛ فالدليل يراد لإثبات المدلول ولمعرفته.

وقد أعاد وليم كريغ تقرير دليل ابن سينا على النحو التالي:

١-**تعريفات**:

أ-كل كائن إما له سبب لوجوده أو لا سبب لوجوده.

ب-الكائن الذي له سبب لوجوده ممكن، قبل وجوده وبعدَه.

ب١-لأن دخوله في الوجود الواقعي لا يزيل طبيعة الإمكان لوجوده.

ج-الكائن الذي ليس له سبب لوجوده ضروري.

المقدمات:

٢-كل كائن إما ممكن أو واجب (ضروريّ).

٣-إذا كان واجباً، فيوجد واجب الوجود.

٤-إذا كان ممكناً، فواجب الوجود موجود؛ لأن:

أ-ممكن الوجود لا يدخل الوجود بلا سبب.

ب-إذا كان السبب ممكناً أيضاً، فهناك سلسلة كائنات ممكنة الوجود مرتبطة معاً.

ج-مثل هذه السلسلة لا يمكن أن تكون لانهائية؛

ج١-لأنه لن يكون هناك أي كائن إطلاقاً.

ج١١-لأن أي ممكن لا يدخل في الوجود إلا إذا سبقه ما لانهاية له من الكائنات، وهو محال.

د-وبما أنَّ: السلسلة يجب انقطاعها بواجب الوجود.

٥-إذن: واجب الوجود موجود[2].

ووضح كريغ أن ابن سينا يريد بالممكن: الكائن الذي وجوده زائد على ماهيته، ويحتاج

---

(١) الرازي، فخر الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق. (٢/ ٣٥٢-٣٥٣).

(2) The Cosmological Argument from Plato to Leibnize. Op. Cito. p: 89.

عندئذ لعلة فاعلية. وواجب الوجود: كائن له ماهية ووجود، لا يحتاج إلى علة فاعلية[1]. وأن ممكن الوجود إذا كانت علته ممكنة فإنه ينتج من ذلك التسلسل، والتسلسل في العلل الفاعلية لا يمكن أن يكون لانهاية له، لأن السلسلة اللامتناهية لا يوجد لها سبب أول، ولا بدّ من سبب للوجود، فممكن الوجود، لا يمكن وجوده بلا سبب، وهذا تناقض. ينتج: أن التسلسل في العلل الفاعلة يجب انتهاؤه بموجود واجب، وهذا ينتج أن واجب الوجود موجود[2].

المطلب الرابع: تقرير الدليل عند أثير الدين مفضل بن عمر الأبهري (٦٦٣هـ)

ذكر الأبهري هذا الدليل معتمدا إياه في كتابه الشهير هداية الحكمة، وسيتم بيان الدليل من خلال هذا الكتاب هنا، بدون إهمال لكلام بعض الشراح والمحشين عليه.

قال الأبهري: «فصل في إثبات الواجب لذاته، وهو الذي إذا اعتبر من حيث هو هو، لا يكون قابلا للعدم، وبرهانه أن نقول:

إن لم يكن في الوجود موجود واجب لذاته، يلزم منه المحال، لأن الموجودات بأسرها حينئذ تكون جملة مركبة من آحاد، وكل واحد منها ممكن لذاته، فتحتاج إلى علة موجدة[3] خارجة، والعلم به بديهي، والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته، فيلزم وجود واجب الوجود، على تقدير عدمه، وهو محال، فوجوده واجب[4]».

---

(١) لأن ماهية الله عند ابن سينا عين وجوده. فابن سينا لا يقول بزيادة الماهية على الوجود في الواجب.

(2) Ibid. P: 96.

(٣) «علة موجِدة": كذا هي في نسخة شرح الميبذي، ص١٠٠، وفي شرح الملا صدرا ص٣٢٩: موجودة، وكذا هي في شرح الخيرآبادي ص١٨٢. والموجدة يجب أن تكون موجودة، والكلام في كونها علة موجدة، لا موجودة. ويمكن تصحيح «موجودة" على فرض كونها مرتبطة بها بعدها أي إن المعنى يكون: إن ظرف وجود هذه العلة الموجِدة هو خارج السلسلة، لا جزأ منها، لا صوريا ولا مادياً.

(٤) الأبهري، أثير الدين مفضل بن عمر، (٦٦٣هـ)، هداية الحكمة، مع شرحها لقاضي مير: حسين بن معين الدين الميبذي، ص١٠٠، طبعة قديمة في مطبعة عارف أفندي، ٢٥ ربيع الأول ١٣١٨هـ.

-وأيضا: الفاضل الخير آبادي، شرح هداية الحكمة، طبعة حجرية هندية، ص١٨١. مطبعة شعلة طور، في بلدة كانقور. سنة: شهر رجب سنة سبع وتسعين ومائتين وألف (١٢٩٧هـ).

-الشيرازي، صدر الدين (الملا صدرا)، شرح الهداية الأثيرية، ص٣٢٩-٣٣٣، دار إحياء التراث العربي، ط١ ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

ودارت أنظار الشراح حول أبحاث في هذه الصيغة للدليل:

البحث الأول: فسر الميبذي قوله (والعلم به بديهي) بقوله: «أي ضروري فطري القياس، وتقريره، بأن يقال: إنها ليست نفس الجملة، وهو ظاهر، ولا جزأها، إذ علة الجملة علة لكل جزء من أجزائها، وذلك لأن كل جزء ممكن محتاج إلى علة، فلو لم تكن علة المجموع علة لكل واحد من الأجزاء، لكان بعضها معللا بعلة أخرى، فلا يكون تلك الأولى علة للمجموع، بل لبعضه فقط، وحينئذ يلزم أن يكون الجزء الذي هو علة للمجموع علة لنفسه[1]».

وبحث الميبذي في هذا التقرير فقال: «وههنا بحث، لأنه لا يلزم من إمكان الجملة احتياجها إلى علة واحدة بالشخص، بل يجوز أن يكون احتياجها إلى علل متعددة موجدة لآحاد الجملة، مجموعها علة موجدة للجملة، فيجوز أن تكون للممكنات سلسلة غير متناهية يكون الثاني علة للأول، والثالث علة للثاني، وهكذا، فتكون علة الجملة جزأها هو مجموع الأجزاء التي كل واحد منها معروض للعلية والمعلولية، بحيث لا يخرج منها إلا المعلول المحض، وقال شارح المواقف: الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتأثير والإيجاد، فلو كان ما قبل المعلول الأخير علة موجدة للسلسلة بأسرها، مستقلة بالتأثير فيها حقيقة، لكان علة لنفسه قطعاً[2]».

البحث الثاني: ذكره الملا صدرا، فقال ما حاصله: إنا لا نسلم أن للمجموع وجودا آخر سوى وجودات الأجزاء، بل وجود المجموع اعتباري لا يحتاج إلى علة موجودة[3].

ويبدو أن الجواب عن هذا الإشكال أن المراد في كلام الأبهري بالمجموع بلحاظ الأفراد، لا باعتباره ذا وجود زائد على الأفراد.

وقد ذكر هذا الإيراد وأجاب عنه العضدُ الإيجي، وصورته كما في المواقف وشرحها للجرجاني: «(إن أردت بالمجموع كل واحد) من آحاد السلسلة (فَعِلَّتُه ممكن آخر متسلسلا إلى غير النهاية) بأن يكون كل واحد منها علة لما بعده، ومعلولا لما قبله من غير أن ينتهي إلى

---

(١) الميبذي، شرح هداية الحكمة، لأثير الدين الأبهري،، مرجع سابق ص١٠٠-١٠١.

(٢) المرجع السابق، ص١٠١.

(٣) انظر: الشيرازي، صدر الدين، شرح هداية الحكمة، مرجع سابق ص٣٣٠-٣٣١.

حد يقف عنده. (وإن أردت به الكل المجموعي، فلا نسلم أنه موجود؛ إذ ليس ثمة هيئة اجتماعية) إلا بحسب الاعتبار وما جزؤه اعتباري لا يكون موجودا خارجيا.

(والجواب: أنا نريد) بالمجموع (الكل من حيث هو كل، ولا حاجة إلى اعتبار الهيئة الاجتماعية، إذ الكل ههنا عين الآحاد (كما في مجموع العشرة)، ولا شك أن الكل بهذا المعنى موجود ههنا[1]».

وبين عبد الحكيم السيالكوتي أن «للمجموع معنيين:

أحدهما: المركب من الهيئة ومعروضها.

والثاني: معروض تلك الهيئة فقط.

وهو المراد ههنا، وهو موجود ممكن، فيحتاج إلى علة خارجة عنه.

واعترض عليه في شرح المقاصد: بأن المجموع بهذا المعنى عين الآحاد، وليس له وجود مغاير لوجودات الأجزاء، فحينئذ نختار أن علة الجميع نفسه، بأن يعلل كل واحد من أجزائه بما قبله على الترتيب الطبيعي، ولا استحالة فيه، وإنما المستحيل تعليل واحد معين بنفسه، لما فيه من تقدم الشيء على نفسه. أو نقول لا علة لهذا الجميع لاستغنائه عن العلة لوجود كل واحد من أجزائه عن علته، أو لا وجود للعلة غير مجموع الأفراد.

أجاب السيد بالفرق بين تعليل كل واحد من السلسلة بآخر منها، وبين تعليل مجموعها، وهما متغايران بينهما لزوم، والثاني بديهي البطلان، لأن العلة الموجدة للشيء واحد أو مركب من آحاد متباينة أو غير متباينة يجب أن يتقدم عليه بالوجود، وتقدم الشيء على نفسه بالوجود باطل، وفي بطلان الأول خفاء، يستدل عليه ببطلان الباب[2]». يريد التسلسل.

وقول التفتازاني الذي أشار إليه عبد الحكيم في أثناء كلامه هو ما أورده في شرح المقاصد في مبحث الأمور العامة في العلة والمعلول، مسألة تسلسل العلل والمعلولات، قال السعد: «أنا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة إلى علة غير علل الآحاد، وإنما يلزم لو كان لها

(١) المواقف مع شرحها، مرجع سابق، (٣/ ٦-٧).

(٢) حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على شرح المواقف، مرجع سابق،(٣/ ٦).

وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها لعلته، وقولهم: (إنها ممكن)، مجرد عبارةٍ، بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته، فمن أين يلزم الافتقار إلى علة أخرى، وهذا كالعشرة من الرجال، لا يفتقر إلى غير علل الآحاد، وما يقال: إن وجودات الآحاد غير وجود كل منها، كلام خال عن التحصيل[1]». وكون المجوع ليس له وجود زائد على الأفراد هو الأقرب للصواب كما يظهر، ولذلك فإن تمَّ بناء الدلالة على إبطال الزيادة المذكورة، فإنا نرتاح من كثير من الإيرادات والبحوث القديمة والمعاصرة.

ويوجد تقرير قريب من هذا الإيراد والجواب في شرح الخيرآبادي، فقد قال: «إن أريد بجملة الموجودات بأسرها، كل واحد من الأجزاء، فنختار أن علته داخلة في السلسلة الذاهبة إلى غير النهاية، بأن يكون فرد منها معلولا لما قبله، وعلة لما بعده، ولا ينتهي إلى حد، وإن أريد به المجموع من حيث هو مجموع، فلا نسلم أن له علة، كيف وهو مركب من الأجزاء المادية والهيئة الاجتماعية التي هي الجزء الصوري، وهو ليس بموجود في الخارج، بل هو أمر عقلي، كما في العشرة والعسكر، فلا يكون المركب منه أيضا موجودا في الخارج.

والجواب: أن المراد به جميع الأجزاء المادية من حيث أنه جميع بمعنى أنه لا يخرج منها فرد من الأفراد الممكنة من غير اعتبار الهيئة الاجتماعية، ولا ريب أنه لما كان كل فرد من الممكنات محتاجا إلى علة، كان جملتها بحيث لا يخرج عنه فرد أيضا محتاجا إلى العلة، وتلك العلة يجب أن تكون مستقلة بالوجود والإيجاد، وغير محتاجة إلى المؤثر، وإلا لكانت ممكنة، فلا يكون المجموع مجموعا[2]».

البحث الثالث: ذكره أيضا الملا صدرا، وهو يدور حول دعوى أن الدليل لا بد أن يتوقف على إبطال الدور والتسلسل، كما مرّ في تقرير ابن سينا، وتصريحات الرازي، ولكنا لا نرى ذكرا للدور ولا للتسلسل في صيغة الأبهري، ولنورد كلام صدر الدين الشيرازي في تقرير الإشكال، قال: «علمنا أن جملة الموجودات بأسرها موجود محتاج إلى علة، لكن لم لا يجوز أن يكون علتها نفسها أو جزأها. ومنشأ ذلك عدم كونه واحدا حقيقيا.

---

(١) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله، (٧١٢-٧٩٣هـ)، شرح المقاصد، (١/ ١٦٧)، صورته دار المداد ط١ ١٤٢٨-٢٠٠٧م، عن طبعة الحاج محرم أفندي البسنوي، سنة ١٣٠٥هـ.

(٢) الخيرآبادي، شرح هداية الحكمة، مرجع سابق. ص١٨٢.

بيان ذلك: أنه إذا توقف (أ) على (ب) و(ج)، و(ج) على (أ)، كان المجموع معلولاً وعلة، وإذا ذهبت السلسلة إلى غير النهاية كان المجموع بتمامه معلولاً، وجزؤه وهو ما فوق (أ) إلى غير النهاية علة له، فيجوز في سلسلة الممكنات أن يكون كل سابق علة للاحق، إلى غير النهاية، فيكون علة الجملة جزءها، وهو مجموع الأجزاء التي كل واحد منها معروض للعلية والمعلولية، بحيث لا يخرج منا إلا المعلول البحت، فلا بد في الدليل المذكور من الاستعانة بالبرهان المشتمل على إبطال الدور والتسلسل[1]».

ثم اقترح صيغة للدليل فيها إبطال الدور والتسلسل، قريبة من صياغة ابن سينا المذكورة سابقاً.

ويبدو أن العلامة محمد عبد الحق الخيرآبادي في شرحه على الهداية لم يرتض هذا الاعتراض الذي أورده الشيرازي، فقرر الدليل بناء على انبنائه أصلا على إبطال الدور والتسلسل، وأن ذلك يفهم بإشارة كلام الماتن، فقال: «وبرهانه أن نقول: إن كل موجود لا يخلو إما أن يكون ممكنا، أو واجبا، لأنه إن احتاج في وجوده إلى غيره فهو ممكن، وإلا فواجب، ولا شك في وجود موجود، فهو إن كان واجبا، ثبت المطلوب، إذ لا بد من استناد الممكنات إليه، دفعا للدور والتسلسل، وإن كان ممكنا، ولم يكن في الوجود موجود واجب لذاته يلزم منه المحال، لأنه على تقدير انحصار الموجود في الممكن لم يتحقق موجود أصلا، لأنه إما أن يتحقق الممكن بنفسه بدون علة، وهو محال بديهة، أو بغيره، وذلك الغير أيضا ممكن على هذا التقدير، فإما أن يتسلسل الآحاد إلى غير النهاية أو يدور، أو ينتهي إلى الواجب، والأولان باطلان فتعين الثالث[2]».

فقد أجرى الدليل بناء على توقفه على إبطال الدور والتسلسل، خلافا لما قرره الملا صدرا من أن الأبهري قرره بناء على تمامه بدونهما، وأن هذه دعوى منه لا تتم، والصواب ما ذكرناه عنه سابقاً.

ويشبه هذا الخلاف خلاف المحشين على العقائد النسفية في كلام التفتازاني في أن إثبات واجب الوجود يتوقف على إبطال التسلسل، أو يستلزمه، وعلى الوجهين فهو -أي التسلسل- باطل.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين، شرح الهداية الأثيرية، مرجع سابق. ص٣٣١.

(٢) الخيرآبادي، محمد عبد الحق، شرح هداية الحكمة،، مرجع سابق ص١٨١.

البحث الرابع: وهذا الإيراد أحد الإيرادات التي أوردت على دليل السهروردي المقتول كما نصَّ عليه في المواقف وشرحها، قال: «(المجموع يشعر بالتناهي) لأن ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع ولا جملة، بل ذلك إنما يتصور في المتناهي، وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب، (فإثباته به) أي إثبات الواجب بما يدل على تناهي الممكنات (مصادرة على المطلوب **والجواب**: أن المراد به) أي بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام (هو الممكنات) بأسرها (بحيث لا يخرج عنها شيء منها، وذلك متصور في غير المتناهي) إذ يكفيه ملاحظة واحدة إجمالية شاملة لجميع آحاده، إنما الممتنع أن يتصور كل واحد مما لا يتناهى مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار[(١)]».

وقد ذكره الخيرآبادي في شرح الهداية، وأجاب عنه: «قولكم جميع الموجودات بأسرها مشعر بالتناهي، إذ غير المتناهي لا يتصور له كلٌّ، حتى يحكم عليه بالإمكان، وتناهي الممكنات إنما يثبت بعد ثبوت واجب الوجود، فإثبات واجب الوجود بتناهي الممكنات، مصادرة على المطلوب.

الجواب: ما أشرنا إليه من أن المراد به الممكنات بحيث لا يشد عنها شيء، وهو بهذا المعنى متصوَّر سواء كانت أفرادها متناهية أو غير متناهية، نعم تصور كل فرد من الأفراد الغير المتناهية مفصلا محالٌ[(٢)]».

ومع استحالته فلا يضر في إجراء الدليل، لأن التصور الإجمالي كاف لإجراء الدليل، وفضلا عن ذلك فمن يزعم إثبات اللاتناهي في الممكنات، لا يتصور أفرادها على التفصيل، ومع ذلك صحح زعمه، فلأن يصح فرضها في الدليل بلا تصور أفرادها تفصيلا أولى.

البحث الخامس: إيرادٌ آخر لوَّح إليه الملا صدرا كما سنرى، وذكره صراحةً الخيرآبادي، وهو يعتمد على دليل أشار إليه ابن سينا واشتهر باسم دليل الصديقين.

قال الخير آبادي: «أورد عليه بأن الدليل منحصر في الإنِّيّ واللمّيّ، والواجب سبحانه ليس معلولا لشيء أصلاً، بل هو علة لجميع ما عداه، فكل ما يستدل به على وجوده يكون دليلا إنيا، وهو غير مفيد لليقين.

---

(١) شرح المواقف، مرجع سابق، (٣/ ٦).

(٢) الخيرآبادي، محمد عبد الحق، شرح هداية الحكمة،، مرجع سابق ص١٨٢.

وقوله إن الدليل الإني غير مفيد لليقين، فيه نظر؛ فقد يفيد اليقين كما لو تأكدنا أن هذا الأثر أثر عن شيء معين بعينه، لا يحتمل غيره.

وأجاب عنه بعض المحققين[1]:

- تارةً بأن الاستدلال بحال مفهوم الموجود على أن بعضه واجب، لا على وجود ذات الواجب في نفسه الذي هو علة كل شيء، وكون طبيعة الموجود مشتملا على فرد هو الواجب، حالٌ من أحوال تلك الطبيعة، وهو مقتضى تلك الطبيعة، فالاستدلال بحال الطبيعة على حال آخر لها معلول للحال الأول.

- وتارة بأن ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه، بل على انتسابه إلى هذا المفهوم، وثبوته له على ما ذكره الشيخ -أي: ابن سينا- في الاستدلال بوجود المؤلَّف على وجودِ المؤلِّف، ووجود الواجب في نفسه علة تغيره مطلقا، وانتسابه إلى هذا المفهوم معلول له، وقد يكون الشيء في نفسه علة لشيء في وجوده عند آخر معلولاً له[2]».

وقال صدر الدين الشيرازي الذي يبدو أن الخيرآبادي يريده بعبارة (بعض المحققين) المارَّة آنفاً: «اعلم أن الشيخ الرئيس قد وصف طريقة الحكماء الإلهيين الذين يبرهنون على وجود الواجب من غير أخذهم في الاستدلال إمكان ما سواه، أو الحدوث في الأجسام كما هو مسلك المتكلمين، أو الحركة كما هو طريقة الطبيعيين المشار إليهما في القرآن بقوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ [فصلت: ٥٣]، بأنه طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه، وهي التي أشير إليها في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فصلت: ٥٣]، **وهم طائفة طريقتهم الاستدلال على ذات الباري تعالى بملاحظة مفهوم الوجود، وإنه يقتضي فرداً واجباً بالذات**، ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب الذاتي على صفاته، ثم بالنظر إلى صفاته على كيفية صدور أفعاله واحدا بعد واحد...ولا شك أن طريقتهم أشرف وأحكم من طريقة غيرهم كالمتكلمين المستدلين بحدوث الأجسام وأعراضها على وجود الخالق، ثم بأحوال الخليقة كالإحكام والتغير على

---

(١) يبدو أنه يقصد صدر الدين الشيرازي ببعض المحققين، انظر شرح الشيرازي على الهداية ص٣٣٢-٣٣٤.

(٢) الخيرآبادي، شرح هداية الحكمة، مرجع سابق ص١٨١.

صفاته تعالى كالعلم والقدرة مثلاً. فانظر إلى هاتين المرتبتين من مراتب الأنظار بعين الاعتبار، فإنهما متعكاستان متقابلتان، فالحكيم المتأله يعدو من المعقول إلى المحسوس، والمتكلم الباحث يعدو من المحسوس إلى المعقول ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًاۖ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌۢ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾ [لقمان: ٣٤ [1]]».

والاستدلال بالمفهوم على الوجود الخارجي مبحث دقيق تمت مناقشته في فصل الدليل الأنطولوجي، وكذلك تم الكلام عن انطواء دليل الصديقين تحت مفهوم الدليل الوجودي أو لا.

---

(١) الشيرازي، صدر الدين (الملا صدرا)، **شرح الهداية الأثيرية**، مرجع سابق ص٣٣٤.

المبحث الثالث
تقرير الدليل عند المتكلمين

في هذا المبحث سنحاول إبراز موقف المتكلمين من هذا الدليل، ومدى موافقتهم عليه، وجهات الانتقاد التي يوردونها -إن كان- على البرهان المذكور. ولا يلزم لذلك استقراء جميع كتبهم، لأن هذا يستغرق كتبا كثيرة، وسوف نكتفى هنا بعرض مجموعة من أهم آرائهم المشهورة التي تضمنتها بعض كتبهم، وبيان ذلك في المطالب التالية:

المطلب الأول: الدليل عند عضد الدين الإيجي (٦٧٠-٧٥٦هـ)/(١٢٨١-١٣٥٥م)

قال العضد في المواقف مع شرحها للسيد الشريف الجرجاني: «(المسلك الثاني للحكماء، وهو إن) كان في الواقع (موجودا) مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات وأحوالها، وهذه مقدمة تشهد بها كل فطرة (فإن كان) ذلك الموجود (واجبا، فذاك) هو المطلوب (وإن كان ممكنا احتاج إلى مؤثر ولا بد من الانتهاء إلى الواجب، وإلا يلزم الدور أو التسلسل، وفي هذا) المسلك (طرح لمؤنات[(١)] كثيرة)[(٢)]».

ونبه جلبي على أن «غرض الفلاسفة من هذا المسلك إثبات الواجب، وأما إثبات كونه صانعاً كما هو المقصود فبمسلك آخر»، وكذلك قال عبد الحكيم السيالكوتي في حاشيته: «ومسلك الحكماء مستغنٍ عن مؤنة إثبات الحدوث والإمكان لشيء، فهم وإن أثبتوا الواجب، لم يثبت به كونه صانعاً لهذا العالم كما هو المقصود، ولكن غرضهم إثبات الواجب بتنزهه عن هذا العالم، وكونه صانعا له فمسلك آخر[(٣)]»، وهذه الملاحظة مهمة، فإن المطلوب ليس مجرد

---

(١)يريد بالمؤنات الكثيرة المقدمات اللازم إثباتها لكي يصح الدليل، نحو حدوث العالم، وإمكانه، وما يتوجه عليه من الأسئلة والأجوبة، كما يلزم ذلك كله في دليل الحدوث الذي يعتمده المتكلمون.

(٢) الإيجي، عضد الدين، المواقف، مع شرحها للسيد الشريف الجرجاني، مرجع سابق، (٣/ ٥). [ما بين القوسين (....) للعضد، وما خارجهما شرح الجرجاني].

(٣) انظر كلامَ كلٍّ من جلبي وعبد الحكيم السيالكوتي في حاشيتيهما على شرح المواقف، المرجع السابق،(٣/ ٥).

إثبات الواجب الذي هو علة، فالإله ليس مجرد علة، بل هو صانع حكيم مختار، فلا يكفي - حسبما ذكره هذا المحقق- دليلُ الفلاسفة لإثبات هذا المطلوب، وسنرى أن هذه الملاحظة عينها سيوردها بعض الفلاسفة المعاصرين على دليل الإمكان بمختلف صوره، ويقولون: إن ما تريدون إثباته، لا يفي به الدليل المذكور.

ويبقى من اللازم على الحكيم كما صرح به عبد الحكيم إثبات احتياج الممكن إلى المؤثر، وإبطال التسلسل، والدور، لا إثبات نفس الإمكان فلا احتياج إليه قطعا لثبوت وجوب وجود ذلك الموجود على تقدير انتفاء إمكانه(١).

فليس دليل الفلاسفة تاما بنفسه بدون مقدمات، ولكن الكلام في قصر المسافة، وقلة المقدمات المشروطة لتمام الدليل. ولو أضفنا إلى دليل الفلاسفة الدليلَ الذي يأتون به للبرهان على الصانع أيضا، بالإضافة إلى برهانهم على واجب الوجود، لانضافت مقدمات أخرى، قد لا تقل عما في دليل المتكلمين الدال مباشرة -أي بمقدماته- على الصانع المختار الواجب الوجود، كما سيأتي، لا على مجرد الواجب الوجود.

وأما الإمام سعد الدين التفتازاني (٧٢١-٧٩٣هـ)/ (١٣١٢-١٣٩٠م) فقد قرر دليل الحكماء على إثبات وجود الواجب بقوله: «وطريق إثبات الواجب عند الحكماء: أنه لا شك في وجود موجود، فإن كان واجبا، فهو المرام، وإن كان ممكنا، فلا بد له من علة بها يترجح وجوده، وينقل الكلام إليه، فإما أن يلزم الدور أو التسلسل، وهو محال، أو ينتهي إلى الواجب، وهو المطلوب(٢)».

وقال في المقاصد: «وفيه طريقان للمتكلمين والفلاسفة، حاصلهما أنه لا بد للموجودات الممكنة من موجد، واجب، والمُحْدَثَة من محدث قديم، لاستحالة الدور أو التسلسل(٣)».

وبهذا الكلام المختصر الواضح، أوجز السعد أصول الأدلة، مع الشروط التي ينبغي

(١) انظر حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على شرح المواقف، المرجع السابق، (٣/ ٥).

(٢) التفتازاني، سعد الدين، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، مرجع سابق. (٢/ ٥٧).

(٣) التفتازاني، المقاصد (مقاصد الطالبين في أصول عقائد الدين)، المرجع السابق (٢/ ٥٧). على هامش شرح المقاصد، مرجع سابق.

تقديمها أو إثباتها لتمام الأدلة. واقتصر في كتاب (تهذيب الكلام) على تقرير دليل الفلاسفة بقوله: «لا بُـدَّ للممكنات من واجب[1]»، هكذا! وهو اختصار بديع للدليل، يوضح روحَه، والأساسَ الذي يقوم عليه.

المطلب الثاني: دليل الوجوب والإمكان في كتاب تجريد الاعتقاد وشراحه

ذكر اللاهيجي في شرحه على تجريد الكلام أن المناهج المشهورة في إثبات الواجب ثلاثة:

المنهج الأول: منهج جمهور المتكلمين، وهو النظر في الموجود من حيث هو حادث، على ما هو مذهبهم من أن علة الافتقار إنما هي في الحدوث فقط أو الإمكان مع الحدوث شرطا أو شطراً، فيحتاج كل حادث إلى محدث. ويجب الانتهاء إلى محدث غير حادث دفعا للدور أو التسلسل. وسنرى بعدُ أنَّ بعض الفلاسفة المعاصرين تنبهوا لدليل المتكلمين، وخصوصيته عن دليل الفلاسفة المشهور، وبالتالي تفرده بمدلوله الخاصّ الملائم تماما للمطلوب، وقاموا بإعادة الترويج له والبحث فيه، وسمَّوه باسم الحجة الكلامية على وجود الله، كما نجده مثلا عند وليام لين كريغ.

المنهج الثاني: منهج الحكماء الطبيعيين: وهو النظر في الموجود من حيث هو متحرك ومتغير على ما هو موضوع صناعتهم، وذلك ببيان أن الجسم لا يتحرك بنفسه، بل لا بد له من محرك غير جسميَّتِه كطبيعة أو إرادة قاسرة. وهذا المحرك إذا كان متحركا لا بد من محرك آخر، ولا بد من قطع الدور والتسلسل، فيكون تحريكه على سبيل التشويق، كتحريك المعشوق للعاشق.

وذكر اللاهيجي أن هذا المنهج ينبني بالآخرة على اعتبار الإمكان[2].

والناظر في هذا المسلك لا يرى فرقا أصليا بينه وبين المسلك الذي اتبعه المتكلمون وهو النظر في الموجودات من حيث تغيرها، سواء كان التغير حركة أو غيرها، فلا بد له من محرك،

---

(١) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، تهذيب الكلام، مع شرحه تقريب المرام، للعلامة عبد القادر السنندجي الكردستاني (١٣٠٤هـ)، ص١٠٤، طبعة دار البصائر، ٢٠٠٦م، مصورة عن الطبعة القديمة.

(٢)اللاهيجي، عبد الرزاق، **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، (٥/ ٥٢-٥٤). تحقيق: أكبر أسد علي زاده، مكتبة التوحيد إيران. ط١-١٤٣٠هـ.

ولا بد له من علة سابقة، ويؤول الأمر إلى الواجب بعد قطع التسلسل وإبطال الدور.

المنهج الثالث: وهو منهج الحكماء، ويسميهم بعضهم الحكماء الإلهيين[1]، وهو النظر في الموجود من حيث هو موجود مع قطع النظر عن كونه حادثا أو قديماً، متحركا أو غير متحرك. وهذا المنهج هو الذي سلكه ابن سينا في الإشارات وفي المبدأ والمعاد، وقد اختار النصير الطوسي هذا المسلك[2].

مع أن نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ) اشتهر فيلسوفا مخالفا للأشاعرة ولأهل السنة في مسائل وأصول معروفة، وله عدة كتب في علم الكلام، اختار فيها اختيارات خاصة، ودارت عليها أنظار الأعلام، ومن أشهر كتبه في هذا الفنّ تجريد الاعتقاد، وكتبت عليه شروح كثيرة، وحواشي لا تحصر، وقد اقتصر النصير الطوسي على ذكر دليل الفلاسفة لإثبات وجود الله في هذا الكتاب، فقال: «في وجوده -أي وجود الصانع- الموجود إن كان واجبا، فهو المطلوب، وإلا استلزمه، لاستحالة الدور والتسلسل[3]».

ولم يزد الأصفهاني على تحليل عبارته وإعادة صياغتها بأسلوب أوضح، يغنينا عن ذكرها ما أوردناه سابقاً.

ونلاحظ هنا أن الطوسي قرر أن هذا الدليل لإثبات الصانع، مع أن غير واحد من المتكلمين صرح بأنه لإثبات الواجب فقط، وأما الصانع فله أدلة أخرى، وأشار إلى ذلك جمال الدين ابن المطهر الحلي (٧٢٦هـ) تلميذ الطوسي في شرحه على تجريد الكلام وهو أول شرح يُكتب عليه، فقد قال: «يريد به إثبات واجب الوجود، وبيان صفاته...الخ[4]».

وبين الحلِّيُّ أنَّ الطوسيَّ إنما اختار الاقتصار على طريقة الفلاسفة، ولم يذكر طريقة المتكلمين، لأنها تتوقف على طريقة الفلاسفة في الاستدلال، قال: «هنا موجود بالضرورة،

---

(١) انظر: المرجع السابق، (٥/ ٥٥).

(٢) انظر في هذا التقسيم والتلخيص المرجع سابق، ص٥١ وما بعدها.

(٣) الطوسي، نصير الدين، تجريد الاعتقاد مع ضمن شرحه المسمى تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، وهو المشهور بالشرح القديم للتجريد، للعلامة شمس الدين الأصفهاني (٧٤٩هـ)، تحقيق. د. خالد بن حماد العَدواني، (٢/ ٩٢٣)، طبعة دار الضياء-الكويت، ط١، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

(٤) الحلي، الحسن بن يوسف، جمال الدين، ابن المطهر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٢٥٨، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات-بيروت. ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

فإن كان واجبا فهو المطلوب، وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثر موجود بالضرورة، فذلك المؤثر إن كان واجبا، فهو المطلوب، وإن كان ممكنا، تسلسل أو دار، وقد تقدم بطلانهما، وهذا برهان قاطع، أشار إليه في الكتاب العزيز بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣]، وهو استدلال لِمِّيٌّ. والمتكلمون يسلكون طريقا آخر، فقالوا: العالم حادث، فلا بد له من محدث، فلو كان محدثا تسلسل أو دار، وإن كان قديماً ثبت المطلوب، لأن القدم يستلزم الوجود، وهذه الطريقة إنما تتمشى بالطريقة الأولى، فلهذا اختارها المصنف على هذه[1]».

وقوله إنه برهان لِمِّيٌّ فيه نظر، فليس كذلك، لأن ما ذكره ليس علة لوجود الواجب، فواجب الوجود لا علة له في الخارج كما هو معلوم، بل إنه قريب من البرهان اللمّيّ، شبيه به، وليس هو هو، والصواب أنه برهانٌ إنيٌّ. فالمعروف أن الحد الأوسط في القياس ينبغي أن يكون واسطة في الإثبات، وهو إن كان كذلك فقط برهان إِنِّـيٌّ، أما إن كان واسطة في الثبوت في نفس الأمر أيضا فهو برهان لِمِّيٌّ. ويؤيد أنه برهان إنيٌّ بالإضافة إلى ما مضى من كلام الأعلام، ما ذكره اللاهيجي (١٠٧٢هـ): «إنما يمكن الاستدلال عليه تعالى من سبيل النظر في معلولاته التي هي مصنوعاته على **طريقة الإنّ** التي تفيد وجود العلة من حيث هي علة وصانع، لا من حيث ذاتها، دون اللِّمِّ الذي هو الاستدلال من العلة على المعلول، حيث لا علة له تعالى، ولصيرورة المسألة حينئذ ضرورية، إذ ما وجب وجوده، فهو موجود بالضرورة[2]»، فلو كان برهانا لميا لكان الانتقال فيه من علة الواجب إلى الواجب، ولكن لا وجود لعلة الواجب، لكي ينتقل منها إليه، إذا يستحيل أن يكون برهانا لمياً، وقد يقال إنه لميّ لأن الاستدلال بعين الوجود على الواجب، والوجود واحد لا يتعدد، فلم نستدلّ إلا به عليه، ولكن هذا لا يثبت إلا بعد إثبات وحدة الوجود، وأن ما يشاهد مجرد مظاهر له، ويبقى السؤال: هل الانتقال حصل من عين الوجود، أم من مظاهره إليه، من الواضح أن الانتقال لا يكون من عين الوجود الواحد، لأنه هو المقصود، وإلا لكان إدراك أن الله هو الوجود الواحد ضروريا، وليس الأمر كذلك.

---

(١) المرجع السابق، ص٢٥٩.

(٢) اللاهيجي، عبد الرزاق، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، مرجع سابق، (٥/ ٤٩).

المبحث الرابع
دليل الفلاسفة بين الغزالي وابن رشد

المذاهب في العالم ثلاثة:

الأول: المتكلمون يرون العالم حادثا، أي لم يكن ثم كان، والمحدِثُ له هو واجب الوجود الفاعل المختار.

الثاني: الدهرية: يقولون: العالم لم يزل موجودا، ولا حاجة لفاعل يفعله ولا لمختار يختاره.

الثالث: الفلاسفة الحكماء، يقولون: العالم مفعول (أي: صادر عن) فاعل فِعْلُه ملازم له، وهو قديم بقدم الفاعل.

وهذا الفاعل واجب الوجود لذاته، ولكن فعله ضروريّ الوجود لوجود واجب الوجود، فلا يمكن تصور واجب الوجود دون وجود العالم[1].

وقد اعتبر الغزالي مذهب الفلاسفة -أي: المذهب الثالث- متناقضا في نفسه، فكيف يثبتون العالم قديما، ومع ذلك يثبتون له صانعاً! قال: «وهذا المذهب بوضعه متناقض، لا يحتاج إلى إبطال[2]».

وردَّ عليه ابن رشد فقال: «بل مذهب الفلاسفة مفهوم من الشاهد أكثر من المذهبين

(١) هذا العرض خلاصة ما ذكره والغزالي في تهافت الفلاسفة وابن رشد في تهافت التهافت، انظر كلاميهما في:

-الغزالي، محمد بن محمد الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، تهافت الفلاسفة، ص١٥٥، طبعة سليمان دنيا، دار المعارف، ط٦.

-ابن رشد، أبو الوليد، (ن٥٩٥هـ)، تهافت التهافت ص٣٠٧-٣٠٨، طبع باهتمام وتعليق د. محمد عابد الجابري، عن مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٨م.

(٢) الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، مرجع سابق،ص١٥٥.

جميعاً[1]».

وانطلق ابن رشد في دعواه هذه من أن الفاعل صنفان:

الأول: ما يكون فعله بعد تمامه مستغنيا عنه، كالدار التي يبنيها البنَّاء، ثم تبقى ولو مات.

والثاني: ما يكون فعله ملازما له، لا يبقى مع انفكاك العلاقة بينه وبين فاعله، كالحركة والمتحرك، فلا حركة بدون متحرك.

وذهب إلى أن الفلاسفة يقولون: إن العالم كالحركة من المتحرك، وهو فوق ذلك دائم بدوام الواجب، موجود بوجوده.

وانتهى إلى أن خلاصة مذهبهم هكذا: «العالم فعل أو شيء وجوده تابع لفعل، وكل فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده، فأنتجوا من ذلك أن العالم له فاعل موجود بوجوده. فمن لزم عنده أن يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثاً، قال: العالم حادث عن فاعل قديم. ومن كان فعل القديم عنده قديماً، قال: العالم حادث عن فاعل لم يزل قديماً، وفعله قديم أي: لا أول له ولا آخر، لا أنه موجود قديم بذاته، كما تُخُيِّلَ لمن يصفه بالقِدم[2]».

وهذا الكلام لا ينفي أن الفلاسفة يقولون بوجوب صدور العالم عن واجب الوجود، وبغض النظر أكان العالم بالنظر لذاته ممكنا، ولكنه ضروري الوجود لوجود الواجب، أو لا، فإن النتيجة المهمة أن اسم الصانع المختار منتفٍ عن واجب الوجود على مذهب الفلاسفة، وهذه النقطة هي التي كان الغزالي يريد إثباتها، ويبدو أن كل ما توسل به ابن رشد لم يكن في قدرته أن ينفي هذا الأمر عنهم.

ولذلك فإنا نرى أن من قال إن الغزالي غير مصيب في هذا الاعتراض، محتجاً بأنه «ليس الصنع متعلقا بسبق العدم، وإنما هو لازم لإيجاد الممكن في أي زمان كان[3]»، غير

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص٣٠٧.

(٢) ابن رشد، أبو الوليد، تهافت التهافت، مرجع سابق،ص٣٠٨.

(٣) كرم، يوسف، الطبيعة وما وراء الطبيعة، مرجع سابق، ص١٦١.

سديد، لأن الصانع إذا كان صانعاً، لا مجرد علة يفيض عنها معلولها، ينبغي أن يكون ما يقصد إليه غير موجود، وإلا فإن القصد إلى الحاصل محال، ولذلك أوجب المتكلمون القائلون بأن الله فاعل مختار، أن العالم محدَث عن عدم، وليس دائم الوجود في الماضي ولا هو مساوق لوجود الواجب.

ومن جهة أخرى، فإن الغزالي اتهم الفلاسفة بأنهم إذ يقولون بالتسلسل في العلل والمعلولات في الماضي، فكيف يمكنهم الفرار من مذهب الدهرية النافين لوجود الواجب المفارق للعالم، والقائلين باكتفاء العالم بنفسه بواسطة التسلسل لا إلى أول عن واجب الوجود.

ولم ينفِ ابن رشد قولَهم بالتسلسل المذكور، ولكنه قرر أنهم لا يلزمهم ما ألزمهم به الغزالي، لأنهم يقولون إن جميع العلل تتنازل إلى واجب الوجود الأزلي، وكونه أزليا هو المصحح للتسلسل الأزلي، ولو لم يكن الواجب أزليا لما صحَّ التسلسل الأزلي، لأن الفلاسفة لو لم يثبتوا واجب الوجود، لنفوا التسلسل في الماضي قولاً واحدا. قال ابن رشد: «وأما (الفرقة) التي تجوز مرور العلل إلى غير نهاية بالذات، فهي الدهرية، ومن يسلم هذا يلزمه أن لا يعترف بعلة فاعلة، ولا خلاف عند الفلاسفة في وجود علة فاعلة[(١)]».

والنقطة المهمة في هذا البحث هي اعتراض الغزالي على دليل واجب الوجود عند الفلاسفة، قال الغزالي: «فإن قيل: البرهان القاطع على استحالة علل لا نهاية لها، أن يقال: كل واحدة من العلل ممكنة في نفسها أو واجبة؟ فإن كانت واجبة فلَم تفتقر إلى علة، وإن كانت ممكنة، فالكل موصوف بالإمكان، وكل ممكن فيفتقر إلى علة زائدة على ذاته، فيفتقر إلى علة خارجة عنه[(٢)]».

وهذا هو الدليل الذي اعتمد عليه ابن سينا كما ظهر. يعترض عليه الغزالي فيقول: «قلنا: لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم، إلا أن يراد بالواجب ما لا علة لوجوده، ويراد بالممكن ما لوجوده علة زائدة على ذاته، فإن كان المراد هذا، فلنرجع إلى هذه اللفظة، فنقول: كل واحد ممكنٌ؛ على معنى أن له علة، والكل ليس بممكن، على معنى أنه ليس له علة زائدة

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، مرجع سابق. ص٣١٢.

(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، مرجع سابق، ص١٥٧.

على ذاته خارجة عنه، وإن أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه، فهو ليس بمفهوم -إلى أن قال- فتبين أن من يجوّز حوادث لا أول لها، وهي صور العناصر الأربعة والمتغيرات، فلا يتمكن من إنكار علل لا نهاية لها، ويخرج من هذا، أنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المبدأ الأول، لهذا الإشكال، ويرجع فرقهم إلى التحكم المحض[(١)]».

وههنا يصرح ابن رشد أن ابن سينا أخذ هذا الدليل أصلا من المتكلمين، وأن الفلاسفة القدماء لم يقولوا به، ولم يرِد عنهم. فقال: «هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة أول من نقله إلى الفلسفة ابن سينا، على أنه طريق خير من طريق القدماء لأنه زعم أنه من جوهر الموجود، وأن طرق القوم من أعراض تابعة للمبدأ الأول. **وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين**؛ وذلك أن المتكلمين ترى أن من المعلوم بنفسه: أن الموجود ينقسم إلى ممكن وضروري، ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل، وأن العالم بأسره لما كان ممكناً، وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود. هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية. وهو قول جيد ليس فيه كذب، إلا ما وضعوا من أن العالم بأسره ممكن؛ فإن هذا ليس معروفا بنفسه[(٢)]».

وعلق ابن رشد على إلزام الغزالي لابن سينا عدمَ صحة دليله على إثبات واجب وجود، لإمكان استغناء السلسلة التى امتدت إلى لا نهاية، فقال: «وضع أسباب ممكنة لا نهاية لها يلزم عنه وضع ممكن لا فاعل له، وأما وضع أشياء ضرورية لها علل غير متناهية، فإنما يلزم عن ذلك أن يكون ما وُضع أن له علة، ليس له علة، وهو صحيح. إلا أن المحال اللازم عن أسباب بهذه الصفة، غير اللازم عن أسباب من طبيعة الممكن.

فلذلك إن أراد مُريد أن يُخرج هذا القول الذي استعمله ابن سينا مُخرَج البرهان (فعليه) أن يستعمل هكذا: الموجودات الممكنة لا بد لها من علل تتقدم عليها، فإن كانت العلل ممكنة، لزم أن يكون لها علل، ومر الأمر إلى غير نهاية، وإن مرّ الأمر إلى غير نهاية لم يكن هنالك علة، فلزم وجود الممكن بلا علة، وذلك مستحيل. فلا بد أن ينتهي الأمر إلى علة ضرورية، فإذا انتهى الأمر إلى علة ضرورية لم تَخلُ هذه العلة الضرورية أن تكون ضرورية

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، مرجع سابق، ص١٥٧-١٥٨.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، مرجع سابق، ص٣١٧.

بسبب أو بغير سبب. فإن كانت بسبب، سئل أيضا في ذلك السبب، فإما أن تمر الأسباب إلى غير نهاية، فيلزم أن يوجد بغير سبب ما وضع أنه موجود بسبب، وذلك محال. فلا بد أن ينتهي الأمر إلى سبب ضروري بلا سبب أي بنفسه. وهذا هو واجب الوجود ضرورة. فبهذا النوع من التفصيل يكون البرهان صحيحا.

وأما إذا أخرج المُخرَج الذي أخرجه ابن سينا، فليس بصحيح[1]».

وبعد أن بين ابن رشد الفرق بين مذهب الفلاسفة والمتكلمين والدهرية على النحو الذي مرَّ، قال معارضا الغزاليَّ: «وإذا تقرر هذا كله، فقد تبين لك أن من يقول: إن من يجوز عللا لا نهاية لها ليس يمكن أن يثبت علة أولى قول كاذب. بل الذي يظهر ضد هذا، وهو أنه من لا يعترف بوجود علل لا نهاية لها، لا يقدر أن يثبت علة أولى أزلية، لأن وجود معلولات لا نهاية لها هي التي اقتضت وجوب علة أزلية من قِبَلها استفاد وجود ما لا نهاية لها، وإلا فقد كان يجب أن تتناهى الأجناس التي كل واحد من أشخاصها محدث. وبهذا الوجه فقط أمكن أن يكون القديم علة للحوادث، وأوجب وجود الحوادث التي لا نهاية لها وجود أول قديم واحد سبحانه لا إله إلا هو[2]».

يظهر هنا أن ابن رشد يريد أن يقلب الأمر على الغزالي، فيقول: من يقول بأن سلسلة الحوادث لها أول، وليس ممتدة إلى غير نهاية، لا يستطيع أن يثبت أن علتها قديمة، وإذا قال إن علتها قديمة، فيجب عليه أن يقول إن سلسلة الحوادث لا بداية لها في الماضي! وبذلك فإن من يسلم بهذا الكلام: يعتقد أن كلام الفلاسفة الذين يؤيدهم ابن رشد أرجح من كلام المتكلمين الذين يدفع الغزالي عنهم. ولكن مع التدقيق في المسألة يظهر أن قول ابن رشد فيه خلل، من جهة أن المتكلمين لا يقولون بأن الإله علة قديمة، بل يقولون إنه فاعل مختار، وكونه كذلك قديم له، ولكن لا يلزم لكونه فاعلا مختارا أن يكون فعله معه منذ القدم. بل لا بد إذا كان فاعلا مختارا أن يكون لفعله بداية، وأن لا يكون قديما، ولا بد إذا كان فاعلا مختارا أن يكون قادرا على أن لا يفعل أبدا، أو أن يعدم العالم بعد إيجاده إياه. وهذا المفهوم الذي يقول به

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، مرجع سابق، ص٣١٩.

(٢) المرجع السابق، ص٣٢٣.

المتكلمون بخصوص فاعلية الإله، يبطل ما زعمه ابن رشد مِنْ أن مَنْ لا يقول بالتسلسل لا يمكنه إثبات القديم.

وأيضا، فإنه في كلامه يجعل من إثبات التسلسل في العلل سببا للقول بوجوب وجود القديم، ولكن السؤال هنا، هل هناك إثبات عقلي قاطع على التسلسل في العلل، أم إن هذا مجرد دعوى بلا برهان قاطع؟ وهو ما يدعيه المتكلمون. والمعلوم أنهم ينطلقون من إثبات الواجب، ويقررون أن فعله ينبغي أن يكون دائما لأنه علة كافية له، ومن هنا تبدأ فكرة التسلسل والقدم النوعي للعالم، لا العكس كما يقرره ابن رشد، أي: إنهم لا ينطلقون من إثبات فكرة قدم العالم، ثم يبرهنون بذلك على احتياج العالم المتسلسل المتألف من ممكنات إلى واجب الوجود لذاته.

المبحث الخامس
برهان الإمكان والوجوب عند فلاسفة الغرب

عندما تدرس الأدلة العقلية على وجود الله تعالى، لا بدَّ من الوقوف قليلا عند ما ذكره كل من توما الأكويني، وديكارت، وليبنتز، وقد سبق التدقيق فيما قرره ديكارت في الدليل الأنطولوجي، وكذا بيان رأي توماس الأكويني وليبنتز فيه، وههنا سيتم بيان جهد هؤلاء في إثبات وجود الله بطريقة النظر في الكون من جهاته المختلفة، وحاصل ذلك في المطالب التالية:

المطلب الأول: طرق الاستدلال الكونية عند توما الأكويني

قدَّم القديس توما الأكويني طرقا استدلالية خمسة لإثبات وجود الإله، وقد سرت هذه الطرق فيما بين الغربيين طولا وعرضا، منذ زمنه حتى الآن، يتناولونها درساً ونقداً، ما بين مؤيد ومعارض لهذه الطرق. وسوف نبين خلاصة قوله في هذه الطرق، ونركز هنا على الثلاثة الأولى، لأنها الأكثر اختصاصا بطريقة الاستدلال على الواجب من ملاحظة الممكن. خصوصا أن ذكر هذه الطرق هنا، يسهل علينا بيان ما دار حولها من مناقشات بين المفكرين الغربيين من بعدُ.

قال توما الأكويني: «**المنهج الأول** والأوضح من جهة الحركة، فمن المحقق الثابت بالحس أن في عالمنا هذا أشياء متحركة، وكل متحرك، فهو يتحرك من آخر، لأنه ليس يتحرك شيء إلا باعتبار كونه متحركاً بالقوة إلى ما يتحرك إليه. وإنما يحرك شيءٌ باعتبار كونه بالفعل، إذ ليس التحريك سوى إخراج شيء من القوة إلى الفعل، وإخراج شيء إلى الفعل لا يمكن أن يتمَّ إلا بموجود بالفعل، كما أن الحارَّ بالفعل كالنار يجعل الخشب الذي هو حارٌّ بالقوة حارا بالفعل، وبذلك يحركه ويغيره، لكن ليس يمكن لشيء واحد بعينه أن يكون بالقوة وبالفعل معاً، باعتبار واحد، بل باعتبارات مختلفة، لأن ما هو حارٌّ بالفعل ليس يمكن أن يكون من هذه الجهة حاراً بالقوة ايضا، بل هو من هذه الجهة بارد بالقوة. فإذا ليس يمكن أن شيئا يكون محركا ومتحركاً، أي: محركا لنفسه باعتبار واحد، ومن جهة واحدة. فإذا كل ما يتحرك فلا بد أن يتحرك من آخر، وإذا كان هذا الآخر متحركا، فلا بد أن يتحرك من آخر أيضاً، وهذا من

آخر، وهنا لا يجوز التسلسل إلى غير النهاية، وإلا لم يكن محرك أول، فلم يكن محرك آخر، لأن المحركات الثانية لا تحرك إلا بما هي متحركة من المحرك الأول، كما أن العصا لا تحرك إلا بما هي متحركة من اليد. فإذا لا بد من الانتهاء إلى محرك أول غير متحرك من آخر، وهذا الذي يعقل الجميع أنه الله[1]».

ومن الواضح أنه يتبع طريقة أرسطو في دليل الحركة تماماً في هذا المنهج. وقد علق يوسف كرم بعد بيانه لهذا الدليل فقال: «وليس المقصود الرجوع إلى لحظة أولى بدأت فيها علة الله، كما يتوهم كثيرون، بل الصعود في الآن الحاضر وفي كل آن، إلى علة أولى. بغض النظر عن قدم العالم وحدوثه. وهذا يعني أن البرهان يعتمد بالذات على علل مقتضاة بالذات للمعلول ومرتبة فيما بينها، فهي متناهية العدد حتماً، وإلا لم يوجد هذا المعلول[2]». فهو هنا يجزم بأنها محدودة العدد قطعا، ولكن المحدودية هذه يتأتى الجزم بها في جانب ذوات المحرِّكات، لا في نفس الحركات، فهي لا نهاية لها في الماضي كما يقره أرسطو وابن رشد وغيرهما من أعلام الفلاسفة. وملاحظته التي صرح فيها بأن هذا الدليل يكون بمعزل عن حدوث العالم وقدمه، نعم، هذا صحيح في بداية النظر، ولكن بمجرد التسليم أن الإله محرِّك بالعلة لذاته للكون، فإن الناتج من الحجة أن العالم يجب أن يكون قديما، وينتفي كونه حادثاً، ولذلك نرى الفلاسفة -المخالفين للمتكلمين في هذه المسألة- يجزمون بقدم العالم، وأن هذه المسألة ما زالت محل النظر بين الفريقين كل يحاول اقتناص البراهين على دعواه.

ومع تعظيم توماس الأكويني لدليل الحركة على إثبات وجود الإله، إلا أنا نجد بعض الفلاسفة في تاريخ الإسلام كابن ملكا أنكروا حقِّيَّة هذا الاستدلال، فقد قال: «قد بان مما قيل في هذا الكتاب أن الاستدلال على المبدأ الأول من الحركة على ما قيل ليس بحقّ، ولا هو الطريق الخاصّ إلى معرفته[3]». ثم شرع يبين وجه الانتقاد وخلاصته أن تصورهم للحركة يوجب أن يكون المحرك الدائم إذا كان جسما أن يكون لا متناهيا، وإذا كان وجود أبعاد مكانية لا نهاية لها باطلا، فينبغي أن يكون المحرك الدائم غير جسم، والتحريك لا يكون

(١)الخلاصة اللاهوتية مرجع سابق، (١/ ٣٢-٣٣).

(٢)الطبيعة وما بعد الطبيعة، مرجع سابق. ص١٥٥.

(٣) ابن ملكا، المعتبر في الحكمة الإلهية، (٣/ ١٣٠). مرجع سابق.

بطريق المماسة والمدافعة بين المحرك والمتحرك، وهذا يكون بالنفس الحاصلة في ذلك الجسم[1]، ولكن بطريق الشوق، فإن كان المتحرك بحركته مشتاقا إلى القرب من معشوقه، فما بالنا نقول إن الفلك الأعظم يتحرك حركة دورية، لأن الحركة على الاستقامة يجب انقاطعها. وعارضهم في قولهم: إن الزمان موقوف على الحركة إما من جهة السببية أو العرضية، وقرر أن وجوده لا يتبع وجودها[2]، فالحركة في زمان والسكون في زمان. وأيضا لما قالوا: إن الحركة تكون على سبيل العشق عارضهم بأن العاشق يطلب القرب في المكان من معشوقه، فلم نراه يبتعد حينا ويقترب حينا إن كان معشوقه في تلك الجهة. وقال لو قالوا: إنه يتحرك لامتثال أمره وطاعته لكان أقرب من قولهم: إنه يتحرك للعشق[3].

ثم قال ابن ملكا: «وإنما الطريق التي سلك فيها من جهة المعلولات إلى عللها، والمبتدئات إلى مباديها هي الطريق التي أوجبت عند عقول النظار وجود علة أولى لا علة لها، وهدتهم إلى مبدأ أول لا مبدأ له[4]».

قال توماس الأكويني: «**المنهج الثاني**: من جهة العلة المؤثرة، فإننا نجد في المحسوسات المشاهدة ترتبا بين العلل المؤثرة، وليس يُرى مع ذلك ولا يمكن أن شيئا يكون علة مؤثرة لنفسه، للزوم وجوده قبل نفسه، وهذا محال. والتسلسل ممتنع في العلل المؤثرة، لأن الأول بين جميع العلل المؤثرة المترتبة هو علة الوسط، والوسط هو علة الأخير سواء كان ثمة وسط واحد أو أوساط كثيرة. لكنه إذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول، فإذن، لو لم يكن في العلل المؤثرة أولٌ لم يكن فيها أخير، ولا وسط، ولو تسلسلت العلل المؤثرة لم يكن علة أولى مؤثرة، فلم يكن معلول أخير ولا علل مؤثرة متوسطة، وهذا بين البطلان. فلا بد إذن من إثبات علة مؤثرة أولى وهي التي يسميها الجميع الله[5]».

وهذا أيضا ليس بخارج عن طريقة أرسطو وفلسفته، وهو يبني هنا على إحالة

---

(١) المرجع السابق، (٣/ ١٣٣).

(٢) المرجع السابق، (٣/ ١٣٢).

(٣) المرجع السابق، (٣/ ١٣٣).

(٤) المرجع السابق، (٣/ ١٣٣).

(٥) الخلاصة اللاهوتية، مرجع سابق. (١/ ٣٣-٣٤).

التسلسل في العلل، وقد رأينا ذلك مفصلا في كلام الفارابي وابن سينا، ويرجع في معناه الأساس إلى الحجة السابقة، كما ذكره غير واحد، ولكن الأكويني وجده هكذا عند أرسطو (فيما بعد الطبيعة م١٢ ف٦)[(١)].

قال ابن ملكا واصفا طريقة العلة والمعلول للاهتداء إلى وجود الواجب: «وهذا إنما اهتدى به الحكماء القائلون بوجود العلة والمعلول معا في الزمان حتى امتنع عندهم ذهاب ذلك في علة قبل علة للمعلول الموجود إلى غير نهاية، وهي بأسرها مع المعلول في الزمان الواحد معاً، بل ويجب التناهي إلى ما يجب وجوده أولا، وقيل حتى يوجد الثاني ثم الثالث حتى ينتهي إلى المعلول المستدل منه، وتكون القبلية في وجوب الوجود لا في الزمان، فمن هذه الجهة حقت المعرفة بعلة العلل وأول هذه الأوائل[(٢)]».

قال توماس الأكويني: «**المنهج الثالث**: من جهة الممكن والواجب، وذلك أننا نجد في الأشياء ما يمكن وجوده وعدمه، إذ منها ما يرى معروضا للكون والفساد، وهكذا ممكنا وجوده وعدمه، وكل ما كان كذلك فيمتنع وجوده دائما، لأن ما يمكن أن لا يوجد فهو معدوم في حين ما[(٣)]». وهذه النقطة محل تأمل فيما يبدو، فإن لقائل أن يقول: سلمنا أن هذا ممكن، ولكن ما الدليل على أنه ينبغي أن يكون في زمان ما معدوما، ولم لا يكون موجودا دائما، لأنه في نفسه ممكن، ولكنه بالنظر إلى ارتباطه بعلته واجب الوجود لغيره، وهذا هو السبب الذي من أجله قال الفلاسفة نحو ابن سينا بقدم العالم بالنظر لكونه معلولا للواجب، مع كونه ممكنا في نفسه، فالقول أنه إن كان ممكنا في ذاته ينبغي أن يكون لمجرد ذلك أن يكون معدوما في زمان ما، قد لا يسلَّم.

ولذلك فقد أشار يوسف كرم إلى هذه النقطة فلم يذكر العدم، بل اكتفى بذكر احتمال كون الكائنات ممكنة في وقت ما، ورتب على ذلك عدم وجودها الآن لو كانت بلا علة موجبة، قال: «فلو لم يكن هناك موجود واجب، وكانت جميع الكائنات ممكنة وقتا ما، لما كان

---

(١) انظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص١٧٦، دار القلم. بلا تاريخ/ طبعة.

(٢) المعتبر في الحكمة، مرجع سابق. (٣/ ١٣٣).

(٣)الخلاصة اللاهوتية، مرجع سابق. (١/ ٣٤).

يوجد شيء الآن، ولن يوجد شيء أبدا[1]»، وهو أدق مما ذكره توماس، على أنَّ تقريره يستبطن الاعتماد على مبدأ أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه بلا مرجح، ومبدأ أن الممكن متساو بالنسبة للوجود والعدم، كما هو ظاهر.

وأكمل توماس: «فإذاً، لو كان عدم الوجود ممكنا في جميع الأشياء للزم أنه لم يكن حيناً ما شيء، ولو صحَّ ذلك لم يكن الآن أيضاً شيء، لأن ما ليس موجودا لا يبتدئ أن يوجد إلا بشيء موجود. فإذا لو لم يكن شيء موجوداً، لاستحال أن يبتدي شيء أن يوجد إلا بشيء موجود، فلم يكن الآن شيء، وهذا بين البطلان. فإذا ليست جميع الموجودات ممكنة، بل لا بد أن يكون في الأشياء شيء واجب، والواجب إما واجب لذاته أو لغيره، والتسلسل في الواجبات لغيرها مستحيل كاستحالته في العلل المؤثرة، على ما مرّ قريباً، فإذا لا بد من إثبات شيء واجب لذاته، ليس واجبا بعلة أخرى بل غيره واجب به، وهذا ما يسميه الجميع الله»[2].

وقد يقول قائل: لم لا يكون واجب الوجود هو عين هذا العالم من حيث المجموع! فالعالم مستغن بنفسه لا من حيث النظر إلى كل فرد فرد منه على حدة، بل بالنظر إلى مجموعه، فهو ليس بحاجة إلى غيره للوجود. ولكن هذا القول باطل، مردود بما مضى نقله عن المتكلمين في مناقشة هذه النقطة، ومما يزيد في قوة رأي المتكلمين أن العالم من حيث هو مجموع متغير أيضا، فإنه يزداد في الحجم والسعة والهيئة، وليس ثابتا على نمط معين كما كان يظنُّ قدماء الفلاسفة ومن تبعهم من المتأخرين، حيث اعتقدوا أن العالم لا يمكن أن يوجد إلا على هذا الشكل والصورة، فظنوا أنه صادر عن الواجب على طريق التعليل، وقالوا بوجوبه لغيره، وليس كما توهم الدهريون أيضا الأمر نفسه، ولكن من غير عزو إلى معلوليته للواجب، بل نسبوا له الثبات في نفسه، فقالوا بقدمه. والذي يبطل رأيهم جميعا أن التغير عارض على أفراد الكون ومجموعه أيضا، وهذا وحدَه يؤكد احتياج المجموع إلى مخصص وفاعل، ويبطل كونه هو العلة لأجزاء الكون.

فهذه هي المناهج الثلاثة الأولى التي اقترحها توماس، وتشترك في أنها لا تقوم على

---

(١) الطبيعة وما بعد الطبيعة،، مرجع سابق ص١٦١.

(٢) الخلاصة اللاهوتية، مرجع سابق. (١/ ٣٤).

إحالة التسلسل في الآثار إلى ما لا نهاية، بل على إحالته في العلل الفاعلة، سواء في جانب الممكنات أو الواجبات، كما صرح في المنهج الثالث. ولا يبنيها توماس الأكويني على التسلسل الزماني في نفس الأمر، بل لو فرضنا أن العلة والمعلول متساوقان في الزمان، لما ترتب على ذلك أي إشكال في الاستدلال عنده. وهذا هو الفارق بين هذه الطريقة وبين الطريقة التي تبناها المتكلمون، القائمة على إحالة التسلسل في الزمان، وعلى وجود حدوث العالم في الخارج، أي أنه لم يكن موجودا ثم صار موجوداً، بينما طرق الأكويني الثلاثة التي تبناها كثير من الفلاسفة، لا تحيل القول بقدم العالم، بل تبنى عليه، كما رأينا في كلام ابن رشد، وهو ما يفهم صراحة من قولهم: إن الواجب علة في إيجاد العالم كما عند القائلين بالفيض، أو علة في تحريكه لا في وجوده، كما هو معتقد أرسطو وتبعه عليه ابن رشد وغيره.

وأما المنهجان الأخيران:

فالرابع: يتعلق بملاحظة الاختلاف في درجات الكمال والنقص في الموجودات، قال: «والأكثر والأقل إنما يقالان على أمور مختلفة بحسب اختلافها في القرب إلى ما هو غاية في شيء، كما أن ما كان أقرب إلى ما هو غاية في الحرارة فهو أحرّ، فإذا من الأشياء ما هو غاية في الحقية والخيرية والشرف، وهكذا غاية في الوجود، لأن ما كان غاية في الحقة فهو غاية في الوجود[(١)]»، ثم قال: «فإذا يوجد شيء هو علة لما في الموجودات من الوجود والخيرية وسائر الكمالات، وهذا ما نسميه الله[(٢)]». قال يوسف كرم: «وهذا الدليل أفلاطوني، وقد صادفناه عند أوغسطين وانسلم وغيرهما، ولكنه أرسطوطالي أيضاً، وقد جاء فيما بعد الطبيعة (م٢ ف١) «إن الشيء الحاصل على طبيعة ما للغاية هو دائما مصدر الأشياء الأخرى في تلك الطبيعة، فما هو علة الحقيقة القائمة في الموجودات الإضافية هو الحق بالذات»، وقد قيل إن هذه المقالة دخيلة على أرسطو، وأحرى أن يكون كاتبها تلميذا أفلاطونيا[(٣)]».

والمنهج الخامس: هو طريقة العناية والتصميم المشهور، وسنذكر نصه مع مناقشته في الحجة الغائية ودلالة نظام العالم على وجود مُصَمِّمٍ ومنظِّم لهذا الكون.

---

(١)المرجع السابق (١/ ٣٤).

(٢) المرجع السابق (١/ ٣٤).

(٣) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مرجع سابق ص١٧٦.

المطلب الثاني: دليل ديكارت على وجود الله لكونه علة لوجود فكرة الله فينا

اتبع ديكارت في بعض كتبه طريقة القديس أنسلم كما مرَّ، وفي بعضها الآخر طريقة أخرى مغايرة، حاصلها: أن فكرة الإله، أو تصوره ومعرفته لها، لا يمكن أن يكون قد أتاه من نفسه، لأن هذه الفكرة أعلى وأكمل من نفسه كثيراً، والأدنى لا يصدر عنه الأعلى والأكمل، فلا بد أن تكون ناشئة إذن عن كائن كامل مثلها، وبذلك يعلم أن الإله موجود. ومن الواضح أن هذه الطريقة ليست عين الطريقة السابقة، فهي تعتمد مبدأ السببية، ودعوى مضمرة حاصلها: أن الإنسان لنقصه عاجز عن اختراع مفاهيم تشتمل على الكمال المحض، كفكرة الإله، وكذلك لا يوجد في الطبيعة ما يستحق أن تنشأ عنه تلك الفكرة أيضا، فلا بد أن يكون ثمة كائن كامل يستحق أن تصدر عنه، وهو الإله.

قال ديكارت في التأملات (التأمل الثالث): «ومع أن فكرة قد تولد فكرة أخرى، فإن ذلك لا يمكن أن يمضي إلى غير نهاية، بل لا بد آخر الأمر أن نصل إلى فكرة أولى تكون علتها أشبه بنموذج أو بأصل يتضمن على جهة الصورة أو في الواقع كل الوجود أو الكمال الموجود فقط على جهة الموضوع (أو بالتمثل) في تلك الأفكار. فالنور الفطري يرشدني إلى أن أعرف معرفة بديهية أن الأفكار في نفسي أشبه بلوحات أو صور، يمكن أن تقصر عن محاكاة كمال الأشياء التي أخذت عنها، ولكن لا يمكن أبداً أن تحوي شيئا أعظم وأكمل منها[1]»

هكذا إذن يزعم ديكارت أن الإنسان عاجز عن اختلاق هذه الفكرة، وأنه يجزم بذلك بالنور الفطري! ثم قرر أنه إذا بلغت فكرة في نفسه كمالا إلى حدّ أن يعرف بوضوح وتميز أنه يستحيل أن تكون مأخوذة من وجوده هو، فعليه أن يعرف أن مصدرها كائن آخر خارج عنه[2].

ثم جعل يصنف الأفكار التي في ذهنه إلى أفكار تمثل لي إلها، وأفكارا أخرى تمثل الأشياء الجسمية والجماد، وأخرى عن الملائكة، وأخرى عن الحيوانات، وأخرى تمثل لي أناسا من أشباهي. وأرجع جميع الأفكار إلى مصادر طبيعية ممكنة، وتوقف عند فكر الإله، وقال:

---

(١)ديكارت، رينيه، **تأملات في الفلسفة الأولى**، ص١٤٨، ترجمة وتقديم وتعليق، عثمان أمين. المركز القومي للترجمة.٢٠٠٩.

(٢)انظر: المرجع السابق، ص١٤٨.

«وإذن لا يبقى إلا فكرة الله وحدَها، وينبغي أن ننظر هل فيها شيء لم يمكن صدوره عني أنا نفسي. أقصد بلفظ الإله جوهرا لا متناهيا أزليا منزها عن التغير، قائما بذاته محيطا بكل شيء، قادرا على كل شيء، قد خلقني أنا وجميع الأشياء الموجودة، إن صح أن هنالك أشياء موجودة[١]»، ثم يقرر أن كمال هذه الفكرة يحيل كونه علة ومنشأً لها، لأنه أنقص منها بكثير مع اشتراكه مع بعض ما فيها كالجوهرية.

إذن هو يستدل بنوع من طبيعة الاستدلال الكوني، من ملاحظة أثر حاصل في الكون، وهو هنا فكرةٌ ما لا يمكن عزوها إلى مجرد عقل الإنسان وقدراته الخاصة، بل لا بد من أن يكون هناك مصدر لها خارج عن حقيقة الإنسان، وهذا كما هو واضح نسق الاستدلال الكوني. ويضم إلى ذلك مبدأ خاصا به.

ثم نفى أن تكون فكرتنا عن الله سلبية، بل هي حقيقية، أي وجودية إثباتية بمصطلح المتكلمين، وزعم أن فكرة اللامتناهى سابقة في ذهننا على فكرة المتناهي خلافا لما قد يتوهم، قال: «إن فكرة اللامتناهي سابقة لدي على فكرة المتناهي. أي إن إدراك الله سابق على إدراك نفسي، إذ أنَّى لي أن أعرف أني أشك وأرغب، أي أن شيئا ينقصني، وأنني لست كاملا تمام الكمال، إذا لم يكن لدي أي فكرة عن وجود أكمل من وجودي، عرفت بالقياس إليه ما في طبيعتي من عيوب؟[٢]»، ومن الواضح أن هذه المقولات والدعاوى قد لا تسلَّم له بسهولة، فإنها تحتاج إلى أدلة أقوى مما يتخيل.

قال بعد ذلك: «ولا يصح أن يقال إن هذه الفكرة عن الله قد تكون زائفة زيفا ماديا، وإني أستطيع تبعا لذلك أن أستمدها من العدم، أي إنها يمكن أن تكون فيّ لأن فيَّ عيبا كما قلت فيما سبق، عن فكرَتَيْ الحرارة والبرودة وما شابهها، بل العكس هو الصحيح: فمن حيث إن هذه الفكرة واضحة جدا ومتميزة جدا وتتضمن في ذاتها من الوجود الموضوعي[٣]

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) يقول د. كريم متى في كتابه الفلسفة الحديثة، عرض نقديّ، طبعة: الكتاب الجديد، سنة٢٠٠٠، ص٧٥ في الهامش رقم (١) مما يلاحظ أن ديكارت يستخدم كلمة موضوعيّ بمعنى ذهنيّ، أو صوري، وكلمة صوري بمعنى واقعي أو موضوعيّ». وهي ملاحظة مهمة لفهم عبارات ديكارت، كما أشار لذلك د. عثمان أمين في ترجمته للتأملات.

أكثر من أي فكرة أخرى، فليس يوجد أصدق أو أحق منها ولا أقل منها تعرضا لشبهة الزيف والبطلان.

أقول: إن هذه الفكرة عن موجود مطلق الكمال لا متناه فكرة صحيحة جدا، فإننا وإن أمكننا أن نتخيل أن فكرته لا تمثل لي شيئا حقيقيا، كما قلت عن فكرة البرودة[١]، ثم هي فكرة واضحة جدا ومتميزة جدا[٢]، إذ إن كل ما أتصوره بوضوح وتميز عما هو حقيقي وصحيح ويتضمن في ذاته كمالا، إنما يدخل بتمامه في هذه الفكرة، ولا جرم أن هذا حق حتى مع افتراض أني لا أحيط باللامتناهي، وأن فكرة الله تنطوي على كثرة لا تحصى من الأفكار لا أستطيع أن أحيط بها[٣]، بل قد لا يتيسر لي بلوغها بالفكر أبدا، فإن من شأن اللامتناهي أن يعجز المتناهي عن الإحاطة به[٤]. ويكفي أن أفهم ذلك جيدا، وأن أحكم بأن جميع الأشياء التي أتصورها بوضوح وأعرف أن فيها شيئا من الكمال، وربما أيضا صفات أخرى كثيرة أجهلها، هي في الله على جهة الصورة أو على جهة الشرف، يكفي هذا لكي تكون الفكرة التي لديّ عن الله أصحّ ما بذهني من أفكار وأكثرها وضوحا وتميزاً[٥]».

وقال في كتاب حديث الطريقة أو مقال في المنهج: «ولما لاحظت أن ليس في هذه القضية: (أنا أفكر، إذا فأنا كائن)، ما يؤكد لي أني أقول الحقيقة سوى أني أرى بكثير من الوضوح أن لا بد للمرء كي يفكر من أن يكون، حكمت بأنه بإمكاني أن أتخذ كقاعدة عامة

---

(١) يعني أن فكرته عن الإله ليست من باب الإضافيات أو السلبيات، كفكرة أن البرودة سلب الحرارة، مثلاً.

(٢) هذا لجوء منه إلى مبدئه المعروف الذي يجعله ضابطا للفكرة الصحيحة وهو كونها واضحة متميزة.

(٣) هذه الدعوى قد لا تسلم له، فإنا لا نتصور كمالات الإله تفصيلاً بحيث يقال إن ما لدينا عن الإله من أفكار وتصورات لا يمكن أن تكون ناشئة منا، بطريقة أو أخرى.

(٤) قد لا يسلم له أننا نتصور الإله من حيث كونه لامتناهيا تصورا تاما، ليلزم ما يدعيه ديكارت، بل تصورنا له متناه في نفس الأمر، من حيث إنه لا يحيط بكمالاته، ولكنا نصدق بأن الإله في نفسه لا متناهٍ، فنحن مثلا لا نتصور حقيقة القدرة من حيث كونها عامة التعلق، ولكنا نصدق بالبراهين وجوب كون الإله متصفا بهذه القدرة. وهذا القدر من الأفكار عن الإله لا يقال فيه إنه يستحيل أن يستدلّ عليه الإنسان وحدَه.

(٥) تأملات في الفلسفة الأولى، ص١٥٥. مرجع سابق.

أن الأشياء التي نتصورها بكثير من الوضوح والتميز كلها صحيحة، ولكن إنما توجد بعض الصعوبة في التعرف على التي نتصورها بتميز[1]».

ثم تحدث بعد ذلك عن الأفكار التي يمتلكها عن الطبيعة (السماء، والجبال...الخ)، فلم يوجب كونها ناشئة عن الإله، بل ربما تكون من نفسه، لأنه لم يلاحظ فيها ما يجعلها متفوقة عليه[2]، أما ما يتعلق بفكرته عن الإله فقد قال: «ولكن الأمر لم يكن كذلك بخصوص فكرة كائن هو أكثر مني كمالا، إذ كان أمرا ظاهر الاستحالة أن أكون قد جنيتها من العدم، [ولأن صدور الأكثر كمالا من الأقل كمالا وتبعيته له، ليس أقل استنكارا من نشوء شيء ما من العدم[3]]، فليس من الممكن كذلك أن أكون قد استقيتها من ذاتي، بحيث لم يبق إلا أن تكون قد وضعت من طرف طبيعة هي حقا أكثر مني كمالا، وهي جامعة لكل الكمالات التي أستطيع أن أتصورها، أي لأشرح ذلك في كلمة واحدة، التي هي الإله[4]».

قال د. عثمان أمين: «إثبات وجود الله عند ديكارت له مسلكان، الأول بآثاره، والثاني بنفس تعريفه وماهيته. وإثبات وجود الله بآثاره ينقسم بدوره إلى دليلين، قال ديكارت في الدليل الأول على وجود الله: إذا رجعت إلى نفسي فأول ما يتبدى لي حينئذ هو نقصي، لأنني أعرف أني أشك، والشك نقص، إذ هو قصور عن بلوغ الحق، وما كنت لأعرف أني كائن ناقص متناه، لو لم تكن لدي فكرة الكائن الكامل، أو اللامتناهي، فمن أين جاءتني هذه الفكرة؟»، إلى أن يقول: «وإذن فهي فكرة لم يستطع أن يضعها في نفسي، إلا موجود لا متناهٍ يحوي كل كمال، ولما كان اسم الله يطلق على ذلك الكائن الكامل اللامتناهي، فالله

---

(١) ديكارت، رينيه، حديث الطريقة (أو مقال في المنهج)، ترجمة عمر الشارني، ص١٢٦، دار المعرفة للنشر ١٩٨٧.

(٢) حديث الطريقة، ص١٣٣. مرجع سابق.

(٣) ما بين المعكوفين من ترجمتي الخاصة، لأني لاحظت في ترجمة الطبعة المذكورة خللا. وقد قمت بمراجعة الطبعة الإنجليزية لكتاب ديكارت، وتبين لي المعنى المراد، فقمت بترجمته على النحو المذكور.

انظر: حديث الطريقة، الطبعة العربية، ص١٣٦.

وقارن مع:

Discorse of method, by Rene descartes, London published by J.M.Dent & Sons. Ltd. And in New Yourk by P.Dutton &CO, 1912, **P: 29**.

(٤) ديكارت، حديث الطريقة، مرجع سابق. ص١٣٥-١٣٩.

موجود[1]».

اعتُرِضَ على حجة ديكارت من عدة وجوه:

١-لا نسلم أن جميع الناس عندهم فكرة الكامل.

أجاب ديكارت: هذه الفكرة ملازمة للذهن الإنساني، ويعرف ذلك من أدرك معنى هذه الكلمات: «أكمل ما نستطيع أن نتصور من أشياء»، وهذا هو ما يطلق عليه جميع الناس اسم الله. وليس كونها مفطورة أنها حاضرة دائما لدينا، فالطفل في بطن أمه لا نستطيع الزعم أنه يعرف هذه الفكرة، ولكن تلك الفكرة لدى الطفل بالقوة لا بالفعل، فلديه الاستعداد والقدرة على استحداثها بمحض ملكة التفكير.

٢-إننا نتصور اللامتناهي والكامل تصورا سلبيا أي بسلب فِكْرَتَي المتناهي والناقص اللتين نجدهما في أنفسنا.

جواب ديكارت: فكرة اللامتناهي ليست سلبية، بل إيجابية، وهي أكثر الأفكار إيجابا، فإنها تعبر عن أكمل الحقائق.

٣-فكرة اللامتناهي من صنع الذهن البشري لفقها كما يلفق الأفكار الأخرى كالغول والعنقاء مما لا وجود له خارجاً.

الجواب: ليست الفكرة من صنع الذهن البشري وتلفيقه. فالتأليف بين أشياء ناقصة لا ينتج الكامل، ولا نستطيع معرفة العناصر التي يزعمون أن منها تتألف فكرة الكمال. وفكرة الكمال بسيطة لا مركبة، وما دامت كذلك فهي ليست ملفقة من أفكار أخرى كما يزعمون[2].

والدليل الثاني على وجود الله تكملة للدليل الأول، وحاصله أننا بعدما نعرف وجودنا، نسأل عن علته، وليست هي أنفسنا، وإلا لمنحنا أنفسنا كمالات تنقصنا، وكذلك ليست العلة أي علة غير الله، لأنها لو كانت كذلك لمنحت نفسها ما ينقصها من كمالات، فلم يبق إلا أن يكون الخالق هو الكائن الكامل. وهذا الدليل ينطلق من مشاهدة معلول متناه،

---

(١) أمين، عثمان، ديكارت، ص١٦٦-١٦٧. مكتبة الأنجلو مصرية، ط٧ ١٩٧٦.

(٢) انظر في هذه الإيرادات والأجوبة: ديكارت، المرجع السابق، ص١٦٧-١٦٨.

بوجه ما من التناهي والنقص، ليستدل بذلك على ضرورة احتياجه لمن أعطاه ذاته، فالناقص محتاج بالضرورة[(١)].

المطلب الثالث: حجة ليبنتز على وجود الله

اهتم المفكرون والفلاسفة بالحجة التي أتى بها ليبنتز على وجود الإله، وذلك لما تتسم به من دقة مقارنة مع غيرها، ولما فيها من مفاهيم جديدة، ولو ظاهراً أي مفهوم السبب الكافي[(٢)].

عرضُ دليل ليبنتز: يبتدئ ليبنتز ببيان الأسس التي تقوم عليها المعرفة البشرية وهما عنده مبدآن اثنان، الأول: مبدأ عدم التناقض[(٣)]، وبفضله نحكم على كل ما ينطوي على تناقض بالكذب، وبالصدق على ما يضاد الكذب أو يناقضه. والمبدأ الثاني هو: مبدأ السبب الكافي، وبه: «نسلم بأنه لا يمكن التثبت من صدق واقعة أو وجودها ولا التثبت من صحة عبارة بغير أن يكون ثمة سبب كافٍ يجعلها على هذا النحو دون غيره، وإن تعذر علينا في أغلب الأحوال أن نتوصل إلى معرفة هذه الأسباب[(٤)]».

ثم يقرر أن هناك نوعين من الحقائق:

١-حقائق العقل: وهي ضرورية ويلزم من عكسها مستحيل.

٢-حقائق الواقع: وهي عرضية وعكسها ممكن.

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٦٨-١٦٩.

وهذا الدليل شبيه بما تم نقله عن الإمام الأشعري، وما ذكره السنوسي وغيره مما سموه بدلالة الأنفس في مقابل دلالة الآفاق على وجود الله تعالى. ومرجعه إلى الاحتياج بملاحظة الصفات: إمكانها أو حدوثها، كما قرره الإمام الرازي في طرق إثبات وجود الله.

(٢) وهذا المفهوم للسبب الكافي ليس اختراعا ليبنتزيا محضا، بل قال به كثير من الفلاسفة والمتكلمين السابقين، وهو عين مفهوم العلة.

(٣) ومبدأ عدم التناقض يعتمد من بعض الجهات على مفاهيم الواجب والممكن والمستحيل، وقد مرَّ بيان معانيها في كلام ابن سينا وابن كمونة والعضد الإيجيّ.

(٤) ليبنتز، جوتفريد فيلهلم، المونادولوجيا، نقلها إلى العربية، د. عبد الغفار مكاوي، ص١٤٣. دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٨.

وقرر أن حقائق العقل يمكن الوصول إليها بالتحليل العقلي إلى أفكار وحقائق أبسط، إلى أن نصل إلى الحقائق الأصلية، وهي الطريقة الرياضية. وبذلك نصل إلى أفكار بسيطة لا يمكن تعريفها، ونصل إلى مسلمات ومصادرات، وباختصار إلى مبادئ أولية لا يمكن البرهنة عليها، ولا نحتاج برهانا عليها[(١)].

والسبب الكافي يجب توافره في الحقائق العرضية أيضا أو حقائق الواقع، ويمكن أن يمضي التحليل إلى أسباب لا نهاية لها في تفسير واقعة معينة، وهكذا بالرجوع إلى العلل السابقة الأكثر تفصيلا تصبح الأمور مفسَّرة. «ويتحتم أن يوجد السبب الكافي أو السبب الأخير خارج سلسلة أو مجموع سلاسل الأشياء العرضية الحادثة كل على حدة، مهما بلغت هذه السلسلة حدا لا نهاية له[(٢)]».

ثم قال: «وهكذا ينبغي أن توجد العلة الأخيرة للأشياء في جوهر ضروريّ، يحتوي على تفاصيل التغيرات على نحو سامٍ أشبه بأن يكون مصدراً لها، وهذا الجوهر هو الذي ندعوه الله. ولما كان هذا الجوهر هو العلة الكافية لكل هذه التفاصيل المترابطة من ناحيتها أوثق ارتباط، فليس هناك غير إله واحد وهذا الإله كافٍ[(٣)]».

وقال بعد ذلك: إن الله مصدر الوجودات والماهيات بقدر ما تكون واقعية، فهو مصدر ما يحتوي عليه الإمكان من واقع[(٤)]. وقرر: «أنه إن كان ثمة واقع في الماهيات أو الإمكانات أو حتى في الحقائق الأبدية، فلا بد أن يقوم سبب هذا الواقع على شيء موجود وفعليّ، وبالتالي على وجود الكائن الضروري الذي تتضمن ماهيته وجوده»، وهذا النحو من الاستدلال هو استدلال كوني، بلحاظ موجود خارجي، كما هو واضح، وأما قوله بعد ذلك واصفا الإله: «والذي يكفيه أن يكون ممكنا لكي يكون واقعيا، وهكذا يتفرد الله أو الكائن الضروري بهذه الميزة، وهي أنه يتحتم أن يوجد إذا كان وجوده ممكنا، ولما لم يكن هناك شيء

---

(١) المرجع السابق، ص١٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٥.

(٣) المرجع السابق، ص١٤٦.

والفقرات المشتملة على هذا الاستدلال من رقم ٣٣-٤٠، بترقيم ليبنتز.

(٤) انظر: المونادولوجيا، مرجع سابق، ص١٤٨، فقرة: ٤٣.

يحول دون إمكان وجود ما لا يتضمن حدودا ولا نفيا ولا يحتوي تبعا لذلك على أي تناقض، فإن هذا وحدَه يكفي لمعرفة وجود الله معرفة قبلية[1]»، فهو إشارة إلى طريقته الخاصة بالحجة الوجودية القبلية كما يدعي على وجود الله، وقد تم التعرض لها ومناقشتها في مبحث الحجة الوجودية.

وخلاصة استدلال ليبنتز: أن العالم موجود ممكن، أو طارئ، فإن كان كذلك، فلوجوده سبب، والسبب الكافي لوجود العالم هو الإله. فالإله موجود.

ومن الواضح أن هذا الاستدلال يعتمد على القول: بأن الموجودات في العالم ليست ضرورية، فالمتحقق في الوجود إما ضروري وهو الإله، أو ممكن لذاته وهو العالم. وعلى أنَّ: أي مجموع من أشياء فيها -على الأقل- واحد ممكن لذاته، يكون بالضرورة ممكناً.

ويمكن إعادة تحليل حجة ليبنتز بالطريقة الآتية:

المقدمة الأولى: كل موجود فلوجوده تفسير، إما من جهة حقيقته، أو من سبب خارجيّ. فإن قيل: فالإله له سبب يفسره، فالجواب: لا، فوجود الإله ضروري تابع لحقيقته. وهذا مبدأ بديهي لا يحتاج لبرهان. فإن قيل: إن العالم استثناء من هذا المبدأ، قلنا: استثناء العالم ودعوى أنه لا يحتاج لتفسير عملية اعتباطية، لا برهان عليها. فإن قيل: إنه ليس عملية اعتباطية، لأن العالم يستحيل أن يكون له تفسير. قلنا: هذا عود على بدء، وهي عين دعوى الملاحدة، وبصدد طلب الدليل عليها!

المقدمة الثانية: إذا كان لوجود العالم تفسير، فهو الإله. وهو مكافئ لقول الملحد بأنه إن لم يكن الإله موجودا، فالعالم لا تفسير له. وبما أن مسبب العالم أنتج الزمان والمكان نفسيهما، فينبغي ألا يكون زمانيا ولا مكانيا، فيجب ألا يكون مادياً، بل عقلٌ صرف، أي موجودٌ لا ماديٌّ.

المقدمة الثالثة: العالم موجود. وهذا معلوم بالمشاهدة.

المقدمة الرابعة: بما أن الكون موجود، فلوجوده بالضرورة تفسير.

النتيجة: إذن: التفسير الوحيد لوجود العالم هو وجود الإله.

---

(١) المرجع السابق، ص١٤٩، فقرة: ٤٥.

المبحث السادس

مناقشة بحوث المحدثين والمعاصرين من الفلاسفة والمفكرين لدليل الإمكان والوجوب

تعرَّض الدليل لمناقشات في العصور المتأخرة، وفيما يلي عرض لأهم الإشكالات التي تم توجيهها عليه، مع تفحصها وتحليلها.

الاعتراض الأول: العالم كائن فقط The Universe Just Is

اعترض برتراند رسل على الحجة المذكورة فزعم: أنه لما كان مفهوم السببية مشتقاً من ملاحظة أشياء مخصوصة، فلا يمكن تعميمه على مجموع العالم، ونسأل عن سببه من حيث هو مجموع.

وردَّ المؤلهة: إذا كانت مركبات العالم ممكنة، أفليس العالم ممكنا كذلك؟

فأجاب برتراند رسل: إن الانتقال من إمكانية أجزاء العالم إلى إمكانية العالم، يوقعنا في مغالطة التركيب، وهي إعطاء حكم الجزء للكلِّ، ولهذا، فإننا عندما يمكننا السؤال عن سبب الاشياء المخصوصة، فلا نستطيع السؤال عن مجموع الكائنات الممكنة[1].

ولكن دعوى الوقوع في هذه المغالطة هنا، يتوقف على إثبات أن للمجموع هيئة اجتماعية مغايرة للأفراد، وهذا يتوقف على أن المتألف من الممكنات، قد يكون واجباً! وإثبات ذلك لا شك أنه يحتاج لجهد عظيم لم نر منه إلا مجرد احتمال.

ويقول ريشنباخ: «ولكننا لا نحتاج إلى اختبار كل نوع من الأشياء الممكنة لكي نستطيع الحكم بأن الممكن يحتاج إلى سبب، فإننا نعرف أن لاعبا إذا رمى كرة مطاط إلى السلة، فإن الكرة ستقع على الأرض، أنا لا أحتاج إلى عينة تشتمل على لاعبين يرمون كرات إلى ذلك الموضع لنعرف ذلك[2]، وبالمثل لا يحتاج الواحد إلى اختبار العالم الممكن

(1) Reichenbach, Bruce, Cosmological Argument
http://plato.stanford.edu/entries/cosmological-argument/

(٢) ينقل ريشنباخ هذا الجواب عن كونز.

ليعرف أنه مسبَّب (معلول)[1]».

وبين ريشنباخ أن حكم الكلّ قد لا يكون له نفس حكم الجزء، وأحيانا قد يكون ذلك صحيحاً، فالأول نحو: لبنات الحائط صغيرة، ولكن الحائط ليس صغيراً مثلها. والثاني نحو: الحائط من قرميد لأنه مبني من لبنات قرميدية. وقال: «ويبدو أن إمكانية العالم تشبه الحالة الثانية، إذا توقفت كل إجزاء العالم الممكنة عن الوجود دفعة، بما فيها الطاقة والمادة، فالعالم نفسه من حيث هو مجموع هذه الأشياء سينقطع عن الوجود، وهذا يعني أنه ممكن ويحتاج إلى تفسير لوجوده[2].

ولا شكَّ أن من يثبت الإله الفاعل المختار، فإنَّ العالم عنده لا يكون ضرورياً، ولكن الذي يقول إن الإله أو واجب الوجود علة يفيض عنها العالم، فالعالم عنده واجب يستحيل عدمه.

الاعتراض الثاني: تفسير المكونات الجزئية كافٍ

على عكس ما يدعيه رَسِل أن العالم هو كما هو، يقول ديفيد هيوم: عندما نفسر الأجزاء، فإن الكلّ يُفَسَّرُ: «فإن قلتَ: الكل يحتاج لسبب، أقول: إن وحدة هذه الأجزاء في كلٍّ، يتشكل مجرداً بفعل تحكميّ من الذهن، وليس له تأثير على طبيعة الأشياء، إذا أنا بينت لك سبب كل فردٍ من مجموعة عشرين جسيما، أعتقد أنه من غير المنطقي أن تطلب مني بعد ذلك بيان سبب العشرين (الكلّ)، إنه يفسَّر كفاية إذا فسرنا الأجزاء[3]». أي إذا فسرنا وعللنا كل جزء جزء من العالم، بما قبله، وهكذا، إلى أن نصل إلى سلسلة لامتناهية، فإننا لا نحتاج بعد ذلك إلى تفسير العالم ككل[4].

---

(1) Ibid.
(2) Ibid.
(3) Ibid.

ويرجع إلى كلام ديفيد هيوم في القسم التاسع من محاورات في الدين الطبيعي

Hume, David, **Dialogues Concerning Natural Religion**, p: 167,The Second Edition, London M.DCC.LXXIX

(4) Pruss, Alexander R, **Some Recent Progress on the Cosmological Argument**, p: 6, 2006
https://bearspace.baylor.edu/Alexander_Pruss/www/papers/RecentCosmoProgress.pdf
-Rutten, Emanuel, **A Critical Assessment of Contemporary Cosmological Argument Towards a Renewed Case for Theism**, p:6062, Amsterdam 2012,

وضرب ألكسندر بروس Alexander Pruss مثالا مضادا لما يقترحه هيوم ليبين عدم قوة قوله، فقال: إننا عندما نطلق قذيفة من مدفع بعد منتصف الظهر، فإننا إذا اعتبرنا جميع المسار الذي تسير فيه القذيفة، ما عدا المبتدأ والمنتهى، فإننا نستطيع تفسير كل حالاتها بمعرفة الحالة السابقة، وذلك عن طريق القوانين الفيزيائية، فإن سألنا: لِمَ كانت القذيفة في هذه الحالة المعينة (سرعة واتجاهاً) في اللحظة المعينة، فإننا نستطيع تفسير ذلك عن طريق معرفة حالتها في لحظة سابقة، مثلاً، وهكذا، نستطيع تفسير كل حالات القذيفة كلا على حدا بالاستعانة بقوانين المقذوفات، ولكن يبقى أمر لا نستطيع تفسيره في هذه الحالة، وهو لماذا تمَّ إطلاق القذيفة أصلاً؟ وهذا ما لا تستطيع القوانين الطبيعية إعطاءنا إياه. ولذلك يفشل اقتراح هيوم، بأننا إذا فسرنا كل أجزاء العالم عن طريق حالات سابقة، فإننا نستغني عن تفسير مجموع العالم[1].

ويعلق ريشنباخ على هيوم: «أحيانا يكون صحيحاً أن الكل يفسَّر بتفسير الأجزاء، لكن ليس دائماً، تفسير الأجزاء يمكن أن يحقق تفسيراً جزئيا لا كلياً، ويبقى سبب وجود هذه الأجزاء لا غيرها غير مفسَّر، وكذلك لم اجتمعت على هذه الصورة دون غيرها[2]». وهذا يظهر أن قولَ بأن الكل لا يُعطى حكم الجزء غير مصيب دائما، وبخصوص محل النقاش، أي العالم فيمكن أن يقال: «افرض أن هيوم مصيب في أن تفسير الأجزاء تفسير للجميع، فبأي نحو واعتبار تكون الأجزاء مفسَّرة؟ هل كل منها يفسر باعتبار نفسها، أو باعتبار شيء آخر؟ الأول سيجعلها كائنات ضرورية، لا ممكنة، وإذا فُسِّرت باعتبار شيء آخر، فالمجموعة كاملة ستبقى غير داخلة في اللحاظ[3]»، فإنه إذا فسِّر كل فرد من أفراد المجموع، فلا يعني أن الهيئة الجمعية لها تفسير بنفس تفسير الأفراد. وأيضا، فإنه إذا قلنا: إنها كائنات ممكنة، فهذا لا يستلزم تفسير لِمَ كانت كائناتٍ ممكنة؟

وزعم راندال أن المادة ضرورية الوجود، لأن مبدأ حفظ الطاقة يتضمن أنها لا تفنى،

Printed in The Netherlands by Wohrmann Print Service, 2012.
-Murray, Michael J.; Rea, Michael, An **Introduction to the Philosophy of Religion**, p:139, Camridge University Press, 2008.

(1) See: Pruss, Alexander R, **Some Recent Progress on the Cosmological Argument**, p:6, 2006، ص٦-٧. بتصرف وتوضيح.

(2)Reichenbach, Bruce, Cosmological Argument. Op. Cito.

(3) Ibid.

وما لا يفنى، لا بدّ أن يكون ضروري الوجود، وإذا كان الأمر كذلك فلا يُسَلَّم أن العالم ممكنٌ. ولو سلَّمنا أن شكل العالم ممكن، إلا أن مادة العالم ضرورية بالنظر لنفسها[١].

ولكن هذا الزعم باطل، واعتماده على قانون حفظ الطاقة غير كافٍ، فإن هذا القانون يصح تجريبياً، في نظام مغلق، وكلامنا في هذه المسألة ليس في نظام مغلق. والدليل التجريبي لا يفضي إلى العلم بالحكم الضروري، بل مجرد الواقع، وأخذه من الدليل التجريبي حكماً ضرورياً، تجاوز لمدلول الدليل، وهو مغالطة.

الاعتراض الثالث: مبدأ السببية محلُّ شكٍّ

انتشر انتقاد مبدأ السببية أو مبدأ السبب الكافي عند بعض الفلاسفة، وعلى رأسهم ديفيد هيوم، وكانط، ونفوا صحة الاعتماد عليه قبليا، كما قرره هيوم، وتبعه على ذلك كانط، وزعموا أنه مبدأ تجريبي فقط، يؤخذ من الملاحظة، وما لم يقع تحت التجربة، فلا يحق لنا أن نطبق عليه هذا المبدأ، وهي حقيقة حجة برتراند رسل كما مرَّ.

ويزعم هيوم أنه لا يوجد سبب يدعو لاعتماد مبدأ السببية، فنحن نستطيع فهم الآثار دون فهم مسبِّباتها، وما هو مفهوم فهو ممكن في الواقع، وأيضا فلا نستطيع تطبيق مبدأ السببية على الكون، والحال أن المبدأ مستخلص من ملاحظة جزئيات العالم[٢]!

وأما المدافعون عن المبدأ وصلاحيته للاحتجاج في هذا المقام، فيقولون: إن المبدأ عقلي قبلي، لا تجريبي محضٌ، حتى يلزمنا عدم جواز تطبيقه على العالم من حيث ما هو مجموع. ولا يصح لعالم القول إن مبدأ السببية تجريبي، لأنه إن قال ذلك، فإن العلم كله يتقوض، وينهار، نعم قد تكون تطبيقاته تستعين بالتجربة، ولكنه غير تجريبي في نفسه.

وهذا الاعتراض يظهر أنه ينبغي النظر في الاحتجاج على المبدأ، لإظهار كونه عقليا محضا، غير متوقف على التجربة، وإظهار أن التجربة تبينه للذهن فقط، ولا تؤسس وجودَه في نفس الأمر.

وبين ألكسندر بروس وهو أستاذ الفلسفة في جامعة جورجتاون Georgetwon University أن هناك مبدأين يحسن اعتبارهما للنظر في مدى أهلية الاعتراضات للقدح فيهما:

---

(1) Ibid.
(2) Ibid.

الأول: هو مبدأ السبب الكافي The Principle of Sufficient Reason (PSR)، والثاني: هو مبدأ السببية بصورته التي استعملها توما الأكويني Causal Principle، وينص الأول على أنَّ: كل قضية ممكنة صحيحة فلها تفسير، والثاني على أن: كل حدَثٍ أو شيءٍ ممكن فله سبب. وقد ذكر ليبنتز أنه بدون مبدأ السبب الكافي فلا نستطيع البرهان على وجود الإله(١).

وردا على الاستراتيجية المعروفة للملاحدة المنكرين للإله أن ينكروا مبدأ السبب الكافي على النسق الهيوميّ (نسبة للفيلسوف ديفيد هيوم) بأن يقولوا: نستطيع تخيل شيء يدخل إلى الوجود عن عدم، وهذا مناقض لمبدأ السبب الكافي.

قال ألكسندر بروس: «ومن الواضح أن الانتقال من التخيل إلى الإمكان مشكوك فيه، على أقل ما يقال. فنحن نستطيع تخيل طوبة مثلا بدون تخيل سبب لها، ولكن كيف يمكن القول بأنني أتخيل لامسَبَّبية الطوبة؟ هل أتخيل مثلا الفراغ ثم تخرج طوبة إليه من العدم! أنا لست متأكدا أنني أستطيع تخيل الفراغ، وهناك خلط بين شيء لا هواء فيه، وبين الفراغ بالمعنى الحقيقيّ له. قد أتخيل منطقة من الفضاء تبدو فارغة، ولكن الغرفة المملوءة هواءً تبدو فارغة أيضاً، وهكذا يبدو أن مخيلتي لا تفرق بين الفراغ وبين الخالية من الهواء(٢)».

ثم أكد على صعوبة تخيل دخول شيء ما إلى الوجود من العدم تخيلا حقيقيا، ثم قال: «ولو فرضنا قدرتنا على هذا التخيل، فلو تخيلنا منطقة من الفراغ يظهر فيها فجأة تلك الطوبة، فهل هذا يعني أنني تخيلت فعلا وجود الطوبة عن العدم؟ كل ما تخيلته فعلا هو أن طوبة ما دخلت الوجود، من دون وجود سبب لها في تلك المنطقة من الفراغ المتخيل، ولكن المطلوب كان هو تخيل تلك الطوبة تنشأ من لا شيء فعلاً(٣)».

وبذلك يتضح أن عملية التخيل لا تفيدنا ما يزعمه ديفيد هيوم من إمكانية الدخول في الوجود بلا سبب فعلا في نفس الأمر.

وبين ألكسندر بروس بعد ذلك أن عملية الفرض suppose تختلف -أيضاً- عن الإمكان possibility، فمجرد الفرض لأمر ما، لا يستلزم إمكانه، فإن كثيرا من الرياضيين

---

(1)Towards A Renewed Case for Theism,Op. Cito. p: 62.
(2) Some Recent Progress on the Cosmological Argument ,Op. Cito. P: 7-8.
(3) Ibid, P: 8.

يفرضون المحال، ليتمكنوا من البرهان على نقيضه ببرهان الخلف[(١)].

وقد بين المناطقة الإسلاميون أنه لا يصحُّ لأحد أن يقول: إن مجرد إمكان فرض الشيء في الذهن يستلزم إمكانه الخارجي، بل الإمكان الخارجي يتوقف بعد الفرض الذهني على دليل خاصٍّ يبين الإمكان الخارجي الواقعيّ. وقد ورد في القرآن فرض وجود آلهة غير الله، وبين في القرآن أيضا أن فرض ذلك ممكن، ولكنه يستلزم المحال في الواقع، فإمكان الفرض لا يستلزم كون المفروض ممكنا في نفسه، وذلك في قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وبينوا الفرق بين الفرض التقديري، والجواز العقليّ، فالفرض التقديري يمكن فيه فرض المحال، ولكن العقل لا يحكم على المحال بالجواز، فلبيس كل مفروض فرضا تقديرياً، ينبغي أن يكون جائزاً عقلا، فضلا عن الخارج[(٢)].

وهناك اعتراضات أخرى على مبدأ السبب الكافي، منها: أنه لا يوجد سبب كاف للملحد ليؤمن بالإله، ومنها: الإرادة الحرة، وما يقال من أن الفيزياء الكمية تتيح القول بعدم وجود أسباب لبعض الحوادث.

بعض الشواهد على صحة مبدأ السبب الكافي أو مبدأ العلية:

١-**مبدأ السببية بديهي The PSR is Self-evident**: ويظهر ذلك أنا مثلاً: عندما نرى طائرة تطير وفجأة تسقط، نسأل أنفسنا عن سبب السقوط، ولا نقبل القول بأنها سقطت هكذا، بلا سبب. لا بد من وجود سبب كافٍ لسقوطها. وهذا المثال يبين أن الملاحدة الرافضين لمبدأ السببية يتناقضون مع أنفسهم عمليا، ومما يبين ذلك أنهم يطلبون السبب الكافي على سقوط طائرة يكتفون بمجرد الإنكار للأسئلة الأساسية، مثل: لِمَ هناك كائنات ممكنة في الخارج؟ مما يُظهر أنهم مسوقون برغبتهم للبقاء على ما هم عليه من الإلحاد[(٣)].

والقول إن المبدأ بديهي بهذا المعنى، موجود في كلام المتكلمين فقد صرح الإمام الرازي أنه مركوز في فطر الإنسان بل الحيوانات كالحمار يعرف من صوت العصا أن صاحبه يريد

(1) Ibid. P: 8-9.

(٢) انظر للباحث: **رفع الاشتباه عن كلية لفظ الإله**، مطبوعات الأصلين، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م. وخصوصا المقدمات المنطقية التي تم بيانها، فقد بينت فيه الفارق بين الأمرين ونقلت بعض أقوال العلماء المناطقة في ذلك بصورة ليتضح الأمر بصورة مفصَّلة.

(3)Some Recent Progress on the Cosmological Argument. Op. Cito. P:11.

ضربه مثلاً. وإن كان في هذا التمثيل شيء، بناء على أن المدَّعى أنه مبدأ عقليٌّ، والحيوانات لا عقل لها، بل لها الخيال والوهم، ويمكننا تفسير ظاهرة الحمار والعصا المقترحة من الإمام الرازي، بأنها عبارة عن نتاج الاطراد الحاصل في خيال الحمار بينهما، فصار يستحضر أحدهما عند رؤية الآخر، فهي راجعة إلى اطراد العادة، أو رد الفعل الشرطيّ.

٢- مبدأ السبب الكافي يهيمن على جميع الحوادث: لا أحد يمكنه إنكار مبدأ السببية في مجال الأجسام المرئية الكبيرة بجدية، فلماذا يطرد هذا المبدأ في هذا المجال؟ هذا سؤال مشروع تماما في مقابل المنكرين للمبدأ. والجواب البسيط هو أن المبدأ ميتافيزيقي يحتفظ بضرورته. إن أرسطو يقول إن الذي يعطي هذه القوانين استمرارها واطرادها هو الماهيات والحقائق المنسوبة للأشياء، ولكن هذه الماهيات غير موجودة واقعيا، فلا بدّ إذن أن تكون هناك ماهية متفردة تستلزم ذلك. يمكننا أن نتصور مصدرا غير إلهيٍّ يفتت الطوبة إذا وجدت، أو يعدمها بعد وجودها، ولكن كيف يمكن لنحو هذا المصدر غير الإلهي أن يمنع الطوبة من الوجود أصلا؟

٣-ويمكن القول أيضا إن الواقع التجريبي ما زال يثبت أن مبدأ السببية، وأن لكل حادث سبباً مبدأ تام الصحة، ولم يوجد شيء مقطوع به حتى الآن يعارضه، وهذا القدر يكفي تجريبيا للأخذ بهذا المبدأ.

الاعتراض الرابع: النتيجة متناقضة في نفسها

وهو اعتراض كانط، وخلاصته: أن الحجة الكونية تفترض ضمنيا منشأ قوة الحجة الوجودية، وبالتالي يرد عليها ما ورد على صاحبتها. فإن كانت الحجة الوجودية مختلة، تختل أيضا الحجة الكونية. يبدأ كانط بقوله: «والدليل الكوسمولوجي الذي نريد أن نفحصه الآن، يحافظ على اقتران الضرورة المطلقة مع الواقع الأسمى، لكنه بدل أن يستدلّ كما فعل الدليل السابق، من الواقع الأسمى على الضرورة في الوجود، فإنه يستدل بالأحرى، من الضرورة اللامشروطة المعطاة سلفاً عن كائن ما، على واقعه اللامحدود[1]»، ثم يقول إن هذا الدليل معبر عن مماحكة العقل. ثم يقول: «كل القوة التدليلية للدليل الكوسمولوجي المزعوم، والتجربة التي نستنجد بها، ربما لا تصلح في أحسن الأحوال إلا لإيصالنا إلى أفهوم الضرورة

(١) نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص٣٠١، وما بعدها.

المطلقة، لكن لا للبرهنة عليها في شيء متعين[1]»، وسنرى أن هذا الاعتراض أحد الاعتراضات التي تمسك بها من بعد كانط أيضا، ليقولوا إن الدليل الكوني لا يفيد المطلوب إثباته وهو (الله) بالمفهوم الديني المتعارف عليه، غاية ما يفيده إنما هو وجود سبب ما للمحدَثات. وقد رأينا أن بعض المتكلمين أشاروا إلى ذلك أيضا، ولكنهم قالوا إن الأدلة الأخرى القائمة على تعين هذا السبب للكون بانضمامهما للدليل الكوني تفيدنا المطلوب، ولذلك كانوا يعنونون هذا الدليل بعنوان دليل الواجب، أي الدليل الدال على واجب الوجود، لا على الصانع المتصف بالصفات المعهودة.

ويستدل كانط على مدعاه من أن هذا الدليل يستبطن التناقض القائم في الدليل الوجودي، بتحليله لعبارة (كل كائن ضروري ضرورة مطلقة، هو معاً أكثر الكائنات واقعية)، ويقول: إنها تستبطن أفهوم الضرورة المطلقة لهذا الكائن. وهذا يوقعنا كما يزعم فيما أوقعنا فيه الدليل الوجودي[2]. ولكنا لا نرى هذا الخداع الذي ينسبه كانط للدليل الكوني، لا بصورته عند الفلاسفة ولا بصورته التي اختارها المتكلمون، لأنهم لا يجعلون هذا المفهوم مقدمة من مقدمات الدليل، بل إنه في الحقيقة نتيجة له، لأنهم ينطلقون من القول إن ما هو ممكن لا يستقل في الوجود بنفسه، وما هو واجب، قائم بنفسه، غني عن غيره، ثم ينظرون في العالم المشاهد، فيلاحظون بعض السمات الدالة على أن العالم موجود غير مستغن بنفسه، ولكنه موجود، إذن هو مستند إلى كائن مستغن بنفسه، وهنا يصلون إلى واجب الوجود، فهو نتيجة للدليل لا مقدمة له. والعبارة التي حللها، ليست بعينها دليلا على تحقق واجب الوجود كما ترى، بل هي عبارة عن قانون عقلي، حاصله أن: مفهوم واجب الوجود إن صدق على بعض الموجودات في الخارج، فهذه المصدوقات الخارجية أكثر الكائنات واقعية، وهذا استدلال تام لا يوجد فيه مصادرة على المطلوب، والعبرة فيه بإثبات تحقق المقدم، وهو صدق واجب الوجود على بعض الكائنات الخارجية. أما التلازم فهو واضح لا يحتاج لدليل. وتحقق المقدم، لا يكون بنفس الشرطية، بل بأدلة أخرى يبينها الدليل الكوني.

ويزعم كانط أن مبدأ السببية لا يجوز استعماله إلا في العالم الحسيِّ، وهذا اتباع منه لهيوم

---

(١) المرجع السابق، ص٣٠٣.

(٢) المرجع السابق، ص٣٠٣.

وإشكالاته التي أثارها على مبدأ السببية، قال كانط: «المبدأ الترسندالي[1] الذي يستدل من الحادث على السبب، والذي لا دلالة له إلا في العالم الحسيّ، والذي لا معنى له خارج هذا العالم...الخ[2]»، فلا دليل أبدا على انحصار مبدأ السببية في العالم المشاهد أو المجرَّب بالفعل، بل القول بانحصاره في هذا المجال قول بلا دليل. وهو تجاوز لما يمكن أن يستفاد من التجربة كما بينا أكثر من مرة. بل يزعم كانط أن دعوى التسلسل فيما وراء ما جربه العقل من أفراد السلسلة لا يمكن أن نتكلم فيه، إذ لا مجال للتجربة فيه،: «الاستدلال الذي يقوم على استنتاج علة من امتناع التسلسل اللامتناهي للعلل المعطاة بعضا فوق بعض في العالم الحسيّ، ولا تخولنا مبادئ استعمال العقل أن نستدل على هذا النحو حتى في التجربة، ولا تسمح لنا بالأحرى بأن نمد هذا المبدأ إلى ما بعد التجربة (حيث لا يمكن للسلسلة أن تمتدَّ)[3]»، وهذا الرأي مبني على تحليلات كانط التي تؤول إلى التجريبية ونفي فائدة الأحكام العقلية المحضة، وهو مذهبه الذي اشتهر به.

وأما قوله: «وحيلة الدليل الكسمولوجي تهدف فقط إلى تجنب الدليل الذي يزعم أنه يبين قبليا، بمجرد أفاهيم، وجود كائن ضروريّ، والذي كان يجب أن يقام أنطولوجيا، وهو أمر نشعر أننا عاجزون عنه كلياً»، وهذا مبني على انفعال من كانط بواقعه والثقافة السائدة في عصره، فهو غارق في ملاحظة ما حصل في ظرف مجتمع، حيث كانوا في زمانه مستغرقين في الدليل الأنطولوجي (الوجودي) بتأثير ديكارت، فربما ظنَّ كانط أنهم اخترعوا الدليل الكوني لتجنب ما ذكر، وكأن الدليل الكوني لم يقل به إلا هؤلاء الذين شعروا بمغالطة الدليل الوجودي! والأمر ليس كذلك أبداً، فالقائلون بالدليل الكوني من البشر –دعك ممن كان في

---

(١) هكذا يكتبها المترجم للكتاب، وأصلها Trancendental وفسرها أندريه لالاند في قاموسه الفلسفي (٣/ ١٤٧٤) بـ(إعلائيّ، متسامٍ)، ومعناها المدرسيّ يقال على المحمولات التي تتعدى مقولات أرسطو والتي تناسب كل الكائنات، ويستعملها كانط في مقابل التجريبي، ويطلقها أحيانا على كل ما هو كليٌّ وليس ما هو من معطيات الاختبار، وجعل Trancendant بمعنى متعالٍ أو متسامٍ.

-انظر: لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، (٣/ ١٤٧٣-١٤٧٥)، منشورات عويدات-بيروت-باريس، ط٢ ٢٠٠١.

(٢)نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص٣٠٤.

(٣) المرجع السابق، ص٣٠٤.

زمانه- أكثر بكثير وأسبق من القائلين بالدليل الوجودي. وبعض علماء العقليات لم يرد على لسانه أبدا الدليل الوجودي، ليقال إنه لما شعر بضعفه أراد تجنب موطن الضعف بالاعتماد على هذا الدليل. فهذا التفسير من كانط مجرد خيال بل قريب للتسرع، خلافا لما هو مشهور عنه من تأنٍّ وتصبر في الفكر والنظر.

وكانط مرتبط تماما بما اقترحه من الانفصال بين مقولات العقل المحض والواقع الخارجي، وأن المقولات العقلية لا تمثل إلا نفسها، أما إذا أردنا معرفة الخارج فلا يمكن إلا بالتجربة، هو مقتنع تماما بذلك المبدأ النقدي الذي اقترحه، ولا يوافقه عليه كثير من الناس، ولذلك تراه يقول: «وقد يكون من المسموح به أن نسلم بوجود أسمى الكائنات اكتفاء كسبب لكل المسببات الممكنة كي نسهل أمام العقل وحدة مبادئ التفسير التي يبحث عنها، لكن الذهاب إلى حدّ القول إن مثل هذا الكائن يوجد بالضرورة يصبح لا تعبيرا متواضعا عن فرض مسموح به، بل ادعاءً صلفا بيقين واجب، بأن ما ندعي أننا نعرفه بوصفه ضروريا بالمطلق، يجب أن ينطوي على ضرورة مطلقة[1]». وهذا القول لو تأملناه لأمكن عكسه على كانط، من حيث إنه يفرض أن ما ندركه بالتجربة هو فقط الذي يمكن الكلام فيه، ولا يمكن الكلام إلا فيما كان من هذا القبيل، وما يقترحه العقل المحض لا قيمة واقعية له، إن هو إلا نظم عقلية داخلية، لا علاقة لها بالخارج. فهذه الدعوى لنا أن نقول نسجا على منواله إنه مجرد ادعاء صلف بأن ما يدّعي كانط أنّا لا نعرفه، فإنه لا نعرفه مطلقاً، ويجب أن نرضخ لما يقرره كانط! والتحقيق أن صدق القواعد العقلية على الوجود الخارجي خصوصا في باب الواجب والمحال والممكن لم تقدح حتى الآن، وكل ما يقال إنه تمَّ خرقه، وأنه كان محالا، وتبين أنه غير محال، أو كان ممكنا، وتبين أنه محال، فلا يوجد دليل قاطع على ادعاء واحد منها.

هذا أهم ما قرره كانط في هذا المحلّ، مع التعليق عليه بما نراه أكثر حظا في النظر مما قرره.

وقد انتقد كثير من الغربيين ما قعده كانط، ومن ذلك ما قال ريشنباخ في مقام الرد عليه: «على أن الزعم بأن الدليل الكوني يعتمد على الدليل الأنطولوجي مبني على خلط، مصطلح (واجب الوجود) أو (الكائن الضروري) يمكن فهمه بعدة طرق، فهم كانط كغيره

(١) المرجع السابق، ص٣٠٥.

من المدافعين المعاصرين (الكائن الضروريّ) على أنه يعني الضرورة المنطقية،، ولكن ليس هذا هو المعنى المراد منه في الدليل الكوني، فالضرورة تفهم هنا بمعنى الضرورة الوجودية الميتافيزيقية، فالكائن الضروري إذا وجد لا يمكن انقطاع وجوده، وبالمثل إذا لم يوجد فلا يمكن دخوله في الوجود، فهذا المفهوم ليس متناقضا في ذاته، فوجود الكائن الضروري في نفسه ليس محالاً[1]». وهذا الرد صحيح عند التأمل، وما قاله كانط وكرره كثيرون من بعده ضعيف، وإلزام بما لا يلزم، لأن ضرورة الوجود المنسوبة للكائن الفاعل للعالم في الدليل الكوني إنما جاءت نتيجة لازمة للاستدلال انطلاقا من ملاحظة عدم كفاية العالم للقيام بنفسه، وهذا من باب الاستدلال بالأثر على المؤثر، وهو استدلال صحيح، لا يوجد فيه شائبة الدور أو المصادرة على المطلوب، بخلاف ما مرَّ في الدليل الوجوديّ ففيه احتمال.

الاعتراض الخامس: عدم كفاية الدليل لإثبات المطلوب: الإله المتعين

يعترض بعض المفكرين والفلاسفة على الاحتجاج بهذه الحجة، من جهة أنها لا تفي بالمطلوب، فالمدلول لا يمكن اشتقاقه من الدليل، ومن المعلوم أنه ينبغي أن يكون هناك تناسب بين الدليل والمدلول. وغاية ما يعطينا إياه هذا الدليل هو وجود سبب ما، لكن من أين نعرف أن هذا السبب هو إله بالصفات والخصائص التي يتكلم عليها المؤلهة وأهل الأديان[2]؟

وقد حاول توماس الأكويني البحث في هذه الجهة من قبل، وقرر أن المحرك الأول والسبب الأول ينبغي أن يكون بسيطا، وقائما بنفسه، ومتصفا بالصفات بالفعل لا بالقوة، وحاول أن يستنبط ما قدر عليه من الصفات الثابتة للإله من هذا المنطلق. فإن صحّ ذلك، فإن الدليل الكوني من جهة الإمكان والوجوب يفي إلى حدٍّ معين، وينبغي إكماله بهذه الطرق الاستنباطية، للوصول إلى المطلوب[3].

وفي النهاية فليس لدينا إلا نوعان من التفسير: الأول التفسير العلمي المعتمد على القوانين، والنوع الثاني التفسير الشخصي القائم على كائن متعين متصف بمواصفات

---

(١) ريشنباخ، الدليل الكوني، مرجع سابق.

(2)Some Recent Progress on the Cosmological Argument, Op. Cito. P: 2-3.

(3) Ibid. P: 3.

خاصة[١]، فإن فشل النوع الأول في تفسير وجود العالم، بعد إثبات لزوم الحاجة لتفسير، فإنه ينبغي علينا اللجوء إلى النوع الثاني، ومن هنا تظهر الحاجة إلى افتراض أن السبب الأول، والمفسر لوجود العالم هو كائن متشخص لا بد أن تكون له صفات خاصة.

وقد لجأ روبرت كونز Robert koons للمزج بين الدليل الكوني ودليل العناية النظام، فقرر أن الدليل الكوني يدلنا على لزوم وجود علة وسبب، وأما دليل النظام فيوضح لنا بعض صفات هذا المسبِّب والفاعل[٢].

وهذا في الحقيقة قريب من مسلك المتكلمين، وخصوصا أهل السنة، حيث قرروا أن دليل النظام أدلُّ على صفات الله -من الإرادة والعلم والقدرة- منه على أصل وجوده. فهم يستدلون على وجود الإله من دليل الحدوث مثلا، ثم يبرهنون على بعض صفاته كالعلم التامّ والإرادة ونحو ذلك من دليل العناية والنظام.

قال ألكسندر بروس: « إذا استطعنا تأسيس وجود هذا السبب الأول المتصف بكمال القدرة والعلم ووجوب الوجود، فإننا نستطيع تحقيق الكثير. ولا يكفي القول إن الإله موجود على الطريقة الغربية، بل لا بدَّ من البحث في صفاته، وذلك ممكن باتباع بعض الطرق التي قررها أكويناس، أو طرق عقلانية أخرى[٣]».

الاعتراض السادس: العالم من حيث ما هو مجموع الممكنات الهائل غير قابل للتفسير

أورد إيمانويل روتنEmanuel Rutten هذا الاعتراض على لسان غيل وبروس Gale and Pruss أورداه على طريقتهما الخاصة من الاستدلال الكوني على وجود الله. وتقرير الاعتراض أن التفسير يتوقف على ملاحظات تجريبية لجميع أجزاء العالم، ولكن هذا غير ممكن التحقق نظرا لضخامة العالم، ولذلك فإن تفسير العالم وبيان سببه غير ممكن في نفسه.

واعترض إيمانويل بروت على ذلك من جهة أن هذا الإيراد ليس مختصا بدليلهما المقترح، والأهم من ذلك أنه لم يشترط للتفسير أن يكون ذلك بالتجربة والملاحظة، فهذا يبطل أكثر النظريات الفيزيائية الأساسية مثل نظرية الأوتار لأنها ليست تجريبية محضة. وعارضهما في قولهما: إن التفسير ينبغي أن يكون قائما على ملاحظات وأنماط إحصائية

---

(1) Ibid. P: 3.
(2)Ibid. P: 3.
(3)Ibid. P: 4.

احتمالية، فإنه لا يلزم إذا كانت بعض النتائج العلمية ناتجة من هذه الطريقة أن لا يصحَّ أيُّ تفسير إلا بهذه الطريقة الخاصة، حتى يلزم اشتراط ذلك على الأمور الفوطبيعية (الميتافيزيقية)[١].

اعتراضات أخرى:

١-أنه لا يمكن إثبات وجود موجود مختار وضروري الوجود، فهذا محال في نفسه.

الجواب: أنه لا يوجد دليل على الإحالة.

٢-المحدِث للعالم ليس إلا علة طبيعية عمياء لا تتصف بالصفات التي يثبتها المؤلهة لمحدِث العالم.

الجواب: إن صفات العالم تدلُّ على أن المحدِث ليس مجرد علة طبيعية، لأن العلل الطبيعية لها طريقة في الفعل خاصة مطردة على نسق معين، ولكن الموجود في العالم لا يدلُّ فقط على هذا النوع من العلل، بل يستدعي وجود فاعلٍ على نحو آخر، بحيث يتم تفسير: لِمَ وُجِدَت هذه العناصر فقط دون غيرها، ولِمَ لَمْ يوجد ما هو ممكن في نفسه وواقعاً. ولا يمكن ذلك إلا باللجوء إلى أن الفاعل واجب الوجود وأنه فاعل مختار[٢].

---

(1)Towards A Renewed Case for Theism, Op. Cito. p: 64.
(2) Ibid. P: 64-67.
وذكرت هذين الاعتراضين هنا باختصار لأن الأصول التي تقوم عليها هذه الاعتراضات تم مناقشتها في أثناء مناقشة الحجج الأصلية، كما يلاحظ.

تعقيب

تبين من خلال هذا الفصل: أن دليل الإمكان والوجوب يعتمد على ملاحظة جهة الافتقار والإمكان الظاهرة في هذا العالم، وهي توجب علينا طلب ما يسد هذا النقص، وينبغي أن يكون موجودا لا يتسم بالإمكان، ولا الحاجة والنقص، وهذا المعنى هو أصل المعنى الذي يدور عليه الدليل.

والدليل من أشهر الأدلة الرائجة بين الفلاسفة والمتكلمين عبر العصور، ومقدماته مشهورة مقبولة من أكثر الباحثين، ومع ذلك فقد عارضها فلاسفة ذوو اتجاهات تجريبية أو ريبية أو ملاحدة لا يثبتون وجود الله، وقدحوا فيها، وتوصلوا بذلك إلى القدح في النتيجة التي تلزم عنها.

وقد تم الاتفاق بين المتكلمين وأغلب الفلاسفة على قوة هذا الاستدلال، ومتانته، رغم ما يعترضهم من شبهات من المخالفين، إلا أنّ الموقف السائد المستمر بينهم كان إعلاء راية هذا المنهج الاستدلالي والمناداة بقوته وكفايته في إثبات واجب الوجود على أقل تقدير، وظهر أن المتكلمين، يزيدون على الفلاسفة ولا يكتفون بمجرد إثبات الواجب، لأن هدفهم إثبات الصانع المختار، لا مجرد العلة الفاعلة التي يكفي في إثباتها الدليل، ولذلك يضمون إليه أدلة وحيثيات أخرى لتتم الدلالة على مطلوبهم.

وقد ظهر جلياً أن الاعتراضات التي توجهت على الدليل ومقدماته لا تقوى على الصمود في وجه المؤيدين للدليل، وأنه يمكن الرد عليها وتفنيدها بطرائق مختلفة.

وظهر جليا أن أعلام العلماء لم يزالوا يتداولون النظر في هذا الدليل لقوته، ولخطورة ما ينبني عليه، والحقيقة أن الأسس الكبرى للاستدلال لم تختلف عبر الأزمان، إلا أن كيفيات الاستدلال عليها وإثباتها، فيها متغيرات وثوابت، ومن هنا كان الاهتمام بمحاولة استقصاء أهم الآراء من الفلاسفة والمتكلمين والباحثين المعاصرين لتجتمع لدينا معرفة واعية بهذا الطريق المهم من طرق إثبات وجود الله تعالى.



الفصل الرابع

دليل الحدوث (الكونيّ الكلاميّ)

Kalam Cosmological Argument

يشتمل هذا الفصل على المباحث التالية:

المبحث الأول: تقرير الدليل عند المتكلمين

المبحث الثاني: بحوث المتأخرين من المتكلمين في مبادئ ومقدمات دليل الحدوث

المبحث الثالث: جهود الفلاسفة والغربيين في أصول هذا الدليل

المبحث الرابع: الحجة الكونية الاستقرائية لريتشارد سوينبرن Richard Swinburne

تمهيد:

هذا الدليل من الأدلة التي تُصَنَّفُ في الأدلة الكونية، لأنها تنطلق من ملاحظة بعض الموجودات، لتتوصل بعد ذلك من النظر في بعض سماته إلى افتقار الموجودات إلى خالق وفاعل أو سبب أول باصطلاحهم. وفي الدليل السابق الذي سميناه دليل الإمكان والوجوب، كان النظر في الموجودات من جهة الافتقار بالإمكان، واستحالة قيام الموجودات في هذا العالم وحدَها بلا فاعل واجب الوجود. أما في هذا الدليل فيتم النظر في الموجود في هذا العالم من جهة دلالته على الحدوث، والحدوث معناه أنه لم يكن ثم كان، وهذا ما يقصد به الحدوث الزماني لا الذاتي، ولا يراد بالحدوث الزماني أن العالم حدث في الزمان، بل بحدوث العالم -بعد عدم وجوده- حصل الزمان والمكان، وقبل العالم ليس ثمة مكان ولا زمان.

وقد تمسك المتكلمون عموما، وخصوصا متكلمي أهل السنة والمعتزلة بهذا الوجه من الدلالة، واعتبروها الأصل الكبير الذي يدافعون عنه، والطريق المعتبر لإثبات وجود الله. وقد استخف بهذا الدليل أكثر الفلاسفة ومن تأثر بهم عبر العصور، حتى أعيد اكتشافه في الفكر الغربي في هذا العصر، وعاد له رونقه خصوصا بانضمام شواهد تدل على الحدوث من العلوم والنظريات الفيزيائية المعاصرة.

فأصحاب النظر في هذا الدليل يقولون إن في العالم من الشواهد ما يدلُّ على حدوثه بهذا المعنى. وإذا ثبت حدوث العالم، ثبت بالضرورة أنه محتاج لمن يحدثه، لأن الحادث لا يحدُث بذاته، للزوم الدور أو التسلسل الباطلين.

واستدلوا على ذلك الدليل ومقدماته بأدلة مفصَّلة نحاول في هذا الفصل عرضها بصورة ملائمة للبحث، ضمن المباحث التالية:

المبحث الأول
مكانة دليل الحدوث بين العلماء

اشتهر المتكلمون بالحجاج عن هذا الدليل، وذلك تبعا لاعتقادهم الراسخ بأن العالم حادث، والحدوث هو الوجود بعد العدم، وليس الوجود في لحظة زمانية سبقها لحظات أخرى سواء كانت منتهية أو لم تكن. فليس يدخل في مفهوم الحدوث إلا مسبوقية الموجود بعدم نفسه.

وقد أصرَّ المتكلمون من الإسلاميين (أشاعرة، معتزلة، إباضية، زيدية....الخ) على أن العالم حادث بهذا المعنى، وكانت هذه مسألة مفصلية بينهم وبين كثير من الفلاسفة الذي قالوا بقدم العالم وعدم وجود أولية له، واتفق المتكلمون على أنَّ حدوثه أعظم دليل على وجود محدِث، وعلى أن هذا المحدِث متصف بصفات لا بدَّ من اتصافه بها إن كان محدِثا للعالم، وهذه الصفات نحو: العلم، الإرادة، القدرة. فكان هذا الدليل عندهم في محل عظيم، ومكانة عالية، لما ينتجه من مطالب مهمة في علم التوحيد، ولذلك تراهم يقدمونه ويرجحونه على غيره من الأدلة التي يقبلونها، وهذا معنى قولهم إنه الدليل المعتبر، وذلك أن الدليل إن كانت الأحكام المستفادة منه أعظم وأكثر، كان ذا مكانة أرفع، فقد مرَّ أن دليل الوجوب والإمكان لا ينتج إلا الدلالة على علة للعالم، أما كون هذه العلة موصوفة بالعلم والإردة والقدرة والاختيار، فلا دلالة له من حيث نفسه، ولا بدَّ من انضمام أدلة أخرى إليه ليتم إنتاج الحجج على هذه المطالب.

وقد طرأت على هذا الدليل أحوال من المقبولية والصدود عنه وتجاهله بين البشر عموما عبر القرون، حتى إنه في القرون القليلة الماضية كاد أكثر البشر يجمعون على أنه لا وجه للقول بحدوث العالم، وصاروا يميلون إلى القول بقدم العالم، أو أنه لا دليل على حَـدَثِه، ولذلك أهملوا الكلام في هذا الدليل، ثم عادت إليه الروح والحياة في هذا العصر، بانضمام بعض المدافعين عنه من الأعلام المشهورين، خصوصا مع ظهور شواهد من البحوث العلمية البحتة والتجريبية (الفيزيائية) على أن الأرجح في حق هذا العالم المشاهد أنه كان عدما ثم ظهر في الوجود، لما يدلُّ عليه شواهد كثيرة من إحالة كون عمره لانهاية له. أما المتكلمون وخصوصا الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة ومن وافقهم في ذلك، فلم تتخلخل ثقة الأغلبية الغالبة منهم

بهذا الدليل، وظلوا راسخي الاعتقاد بجدوى الاعتماد على هذه الجهة من النظر. ولذلك اشتهر نسبة الدليل إليهم عند بعض الغربيين، فأطلقوا على الدليل اسم الدليل الكوني الكلامي على وجود الله Kalam Cosmological Argument on God Existence، إشارة إلى أنه بهذه الصورة، لم يعرف إلا في البحوث الكلامية الإسلامية، إلا أن هذا لا يعني أن الدليل صار من المسلمات العقلية أو العلمية، لما يعتوره من بحوث عويصة مع كثرة الشواهد على صحة مقدماته ودلائله. فما زال محل النظر وإعادة النقد من مختلف الأطراف.

المطلب الأول: الطرق الكلية الدالة على وجود الله من حدث العالم

الحدوث هو كما قال الشريف الجرجاني: «عبارة عن وجود الشيء بعد عدمه[1]»، وليس المراد بالحدوث، أن يوجد الشيء في ظرف الزمان، فالزمان ليس جزأ من مفهوم الحدوث، وإن كان الزمان مصاحبا لوجود هذا العالم، فالمعتبر في الحدوث هو مسبوقية الوجود بعدم نفسه وليس مسبوقيته بالزمان. وقال صفي الدين الهندي: «وفسِّر المحدَث بما يكون مسبوقا بالغير أو بالعدم، والأول أعمُّ من الثاني، نظراً إلى اللفظ، لأن الغير أعم من الغير الوجودي أو العدمي، لكن مرادهم منه أولهما[2]»، ثم قال مبينا أن المراد بالتقدم ليس التقدم بالزمان: «ها هنا نوع آخر من التقدم، وهو المسمَّى التقدم بالوجود، وهو أن يكون للمتقدم وجود، وليس للمتأخر معه وجود، مع عدم الزمان، كتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض، فإنه لا يجوز أن يكون ذلك بالزمان، وإلا لزم أن يكون الزمان زمانياً، ولزم التسلسل، فلم لا يجوز أن يكون مثل هذا التقدم ثابتاً لله تعالى على وجود العالم، هو المعتبر في قوله عليه الصلاة والسلام: «كان الله، ولم يكن معه شيء[3]».

وقبل الدخول في بعض التفاصيل المتعلقة بهذا الدليل، لا بدَّ من توضيح بعض وجوه الفرق بينه وبين دليل الوجوب والإمكان، ولبيان ذلك بوجه من الاختصار الموثَّق، نقل ما

---

(١) الجرجاني، السيد الشريف، التعريفات، مرجع سابق، ص٣٧.

(٢) الهندي، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي، الرسالة التسعينية في الأصول الدينية، ت: عبد النصير أحمد الشافعي المليباري، ص٧١، دار البصائر القاهرة، ط١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

(٣) المرجع السابق، ص٧٢-٧٣.

قرره ابن التلمساني في شرحه لمعالم أصول الدين للإمام الرازي، فقد قرر أن حاصل هذه الطريقة أن يقال: «إن العالم إذا حدث في الوقت المعين، والعقل لا يمنع صحة تقدمه على الوقت الذي وجد فيه بأوقات أو تأخره عنه بساعات، فاختصاصه بالوجود في ذلك الوقت بدلاً عن العدم المجوَّز، يفتقر إلى مخصِّص بالضرورة، وهذه طريقة من يشوب الحدوث بالإمكان[(١)]»، ووجه الإمكان هو التقدم والتأخر المذكوران، وذلك على تقدير الزمان بالوهم، لا الزمان الحقيقي، إذ قبل العالم لا زمان، ثم قال: «وهذه الطريقة -وإن تعرض فيها للإمكان- إلا أنها مباينة لطريق الاستدلال بمجرد الإمكان على العلم بوجود الصانع، لأن في هذه الطريقة: العلمُ بحدوث العالَم يتقدم على العلم بإثبات الصانع[(٢)]»، يعني أن طريقة الحدوث، لا بدّ فيها من الكلام في إمكان العالم، ولذلك نرى نوعاً من الاشتراك في البحوث والمسائل بين الطريقتين، ولكن الفرق بينهما ثابت، لا ينبغي إهماله. فطريقة الحدوث كما بينه ابن التلمساني يتوصل فيها الناظر إلى أنَّ العالم حادث، أي وجد بعد أن لم يكن موجوداً، وقبل النظر في مفهوم الإمكان، ويلزم الإمكان عن الحدوث، يعني أن كل حادث ممكن، بالضرورة، ثم بعد ذلك يتم إثبات المحدِث وصفاته، فإثبات حدوث العالم علة لعلمنا بوجود الصانع. وأما طريقة الإمكان، فإننا نعلم أولاً إمكان العالم، بدون اشتراط النظر في كون العالَم حادثا أو غير حادث، ولا يهم حتى لو كان قديماً، عند من يصححُّ ذلك، وبعد ذلك يتمُّ الوصول إلى إثبات وجود الواجب، وبالنظر في صفات الواجب، يتوصل بدلائل أخرى عند المتكلم إلى إثبات حدوث العالم، بناء على القواعد التي يسلمها، ويثبتها، فيقول مثلا: إن الواجب لا يجوز أن يكون علة، لأن أثر العلة لا يتختلف، والعلة لا تخصص مثلا عن مثلٍ، فهو فاعل بالاختيار، وإذا كان العالم مفعولاً بالاختيار، فهو محدَث بالضرورة، قال ابن التلمساني: «وطريق الإمكان المجرد: العلمُ فيها بحدوث العالَم يتأخر على العلم بإثبات الصانع[(٣)]». وأما الفيلسوف، فيقرر بناء على قواعده أن العالم قديم معلول للواجب، ولا يقرر حدث العالَم كالمتكلم، وبناء عليه نرى اختلافا في الصفات التي يثبتها كل فريق للإله،

---

(١)ابن التلمساني، شرف الدين، شرح معالم أصول الدين، للإمام الرازي، تحقيق: نزار حمادي، ص١٦١، دار مكتبة المعارف بيروت لبنان.

(٢) المرجع السابق، ص١٦١.

(٣) المرجع السابق ص١٦٣.

ولذلك علق ابن التلمساني على طريقة الوجوب والإمكان التي حاصلها: ملاحظة وجود موجودٍ ما، فإن كان واجباً فهو المقصود، فقال: «هذا -أي إفضاء الطريقة إلى إثبات الواجب- لا يكفي في المقصود، ما لم يتبين افتقار الممكنات إليه، لأن الكلام في إثبات واجب هو إله الخلق، لا إله إلا هو، خالقهم ومدبّرهم[1]»، ولذلك لا بد من إثبات أنَّ الممكنات الموجودة مفتقرة في وجودها إلى هذا الواجب، على نحو الخلق والتدبير، لا على نحو التعليل فقط.

وقد ظهر دليل الحدوث عند المتكلمين الأوائل، ثم نقحه من جاء بعدهم وعدَّلوا عليه، وفيما يأتي عرض موجز لكلام بعض أهم الأعلام الذين بذلوا جهودا في تثبيت هذا الدليل.

بيَّن الإمام الأشعري الطرق الكلية بإجمال، فقال في رسالة: «استحسان الخوض في علم الكلام» في صدد بيان مشروعية علم الكلام والبحث في مسائله: «أما الحركة والسكون والكلام فيهما فأصلهما موجود في القرآن، وهما يدلان على التوحيد وكذلك الاجتماع والافتراق، قال الله تعالى مخبرا عن خليله إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه في قصة أفول الكوكب والشمس والقمر، وتحريكهما من مكان إلى مكان، ما دل على أن ربَّه عز وجل: لا يجوز عليه شيء من ذلك، وإن جاز عليه الأفول والانتقال من مكان إلى مكان فليس بإله[2]».

يريد بكلامه قولَه تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلۡقَمَرَ بَازِغٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمۡسَ بَازِغَةٗ قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكۡبَرُۖ فَلَمَّآ أَفَلَتۡ قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴿٧٩﴾ ﴾ [الأنعام: ٧٥-٧٩].

والأشعري يشير هنا إلى جهتين يمكن النظر فيهما للاستدلال على وجود الإله، الجهة

(١) المرجع السابق، ص١٦٢-١٦٣.

(٢) الأشعري، علي بن إسماعيل أبو الحسن، رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، نشرها الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، ص٨٩، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية في حيدر أباد الدكن في الهند سنة ١٣٤٤هـ.

الأولى: **الحركة والسكون**، من حيث دلالتهما على أن من قامتا فيه حادث، والجهة الثانية: **الاجتماع والافتراق**، يدلان أيضا على أن قابِلَهُما حادث. وهذان الوجهان يعودان كما هو ظاهر إلى أصل كليٍّ هو التغير، فالحركة تغير، والاجتماع تغير، وكذلك مقابلهما، فالأصل في الاستدلال إذن: التغير الذي لا يمكن حصوله إلا في حادث الذات، ولا يمكن إثباته للإله. وكل ما ادعي فيه الألوهية وكان التغير حاصلا له، فإن ذلك يكون دليلا على عدم ألوهيته.

وأما الإمام الشهرستاني فقد بين بتفصيل الطرق التي اتبعها العلماء في إثبات حدوث العالم وطروء أوضاع الجواز عليه[1]، ويحسن ذكرها هنا لأنها تقرب من المخطط الكليّ لتلك الطرق:

الطريق الأول: طريق الإثبات

وهو مسلك عامة المتكلمين، ويتم بالخطوات التالية:

الأولى: إثبات الأعراض.

الثانية: إثبات حدث الأعراض.

الثالثة: بيان استحالة خلو الجواهر عن الأعراض.

الرابعة: بيان استحالة حوادث لا أول لها.

الخامسة: ما لا يعرى عن الحوادث فهو حادث.

وتترتب النتيجة وهي: أن العالم حادث.

الطريقة الثانية: وهي طريقة سماها الشهرستاني **بطريق الإبطال**، وقد اتبعها الإمام الأشعريُّ، وأخذها الأستاذ أبو إسحق وكساها عبارة أخرى على حد تعبير الشهرستاني. وخطواتها:

١-تقدير قدم الجواهر، يلزم عليه أحد أمور: إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة، أو لا مجتمعة ولا مفترقة، أو مجتمعة ومفترقة معاً، أو بعضها مجتمع وبعضها مفترق.

وبالجملة لا تخلو عن اجتماع وافتراق، أو جواز طريان الاجتماع والافتراق، وتبدل أحدهما بالثاني.

٢-سبب هذا التبدل لا يكون ذواتها لأنها متساوية، وحكم الذات لا يتبدل، وهي قد تبدلت

---

(١) انظر: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح، نهاية الإقدام في علم الكلام، ت: ألفرد جيوم. ص١١-١٢.

٣-فيلزم أنه لا بدَّ من جامع فارقٍ بينها، ويترتب على هذه الأصول: أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث.

الطريقة الثالثة: وهي طريقة ثانية للأشعريّ، **جامعة للإثبات والإبطال**(١)، تسير على النمط الآتي:

١-بيان حدوث الإنسان، وتكونه من نطفة أمشاج، وتقلبه في أطوار الخلقة وأكوار الفطرة.

٢-هذا التبدل ليس من ذاته، وليس أبواه من فعل ذلك، ولا الطبيعة نفسها، لأن فعل الطبيعة لا يتغير ويتبدل.

٣-يلزم إذن إثبات صانع قديم قادر عالم.

ثم ما ثبت من الأحكام لشخص واحد أو لجسم واحد ثبت في الكلِّ المشارك في الجسمية.

الطريقة الرابعة: يمكن تسميتها **بطريقة التخصيص**، وقد اتبعها الإمام الجويني في رسالته النظامية كما سيأتي:

الخطوة الأولى: الأرض -عند خصومنا- محفوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار والنار بالأفلاك، وهي أجرام متحيزة شاغلة جواً وحيزاً.

الخطوة الثانية: بالاضطرار نعلم أن فرض هذه الأجسام متيامنة عن مقرها أو متياسرة أو أكبر مما وجدت شكلا وعظماً، أو أصغر من ذلك فليس من المستحيلات.

الخطوة الثالثة: كل مختصٍّ بوجه من وجوه الجواز دون سائر الوجوه مع استواء الجائزات وتماثل الممكنات محتاج إلى مخصص بضرورة العقلِ.

الخطوة الرابعة: العالم ممكن الوجود باعتبار ذاته سواء قدر متناهيا في ذاته مكانا أو زماناً أو غير متناهٍ.

الخطوة الخامسة: وهي النتيجة: يلزم على ذلك: أن العالم محتاج إلى مخصِّصٍ يخصصه على الهيئة والوضع الذي هو عليه، وهذا المخصص لا بد أن يكون غير العالم، ولا بد أن يكون موجدا عالما قادراً.

وهذه الطريقة تتوقف على إثبات المقدمات الآتية:

١-إثبات نهاية الأجرام في ذواتها ومقاديرها.

---

(١) نهاية الإقدام، المرجع السابق، ص١٢.

٢-إثبات خلاء وراء العالم حتى يمكن فرض التيامن والتياسر فيه.
٣-نفي حوادث لا أول لها.
٤-حصر المحدثات في الأجرام والقائم بالأجرام.
٥-إثبات أن الموجب بالذات كالمقتضي بالطبع[١].

فهذه هي الطرق الأربعة الكبرى التي عدَّها الشهرستاني، وهي تجمع أغلب مسالك المتكلمين في هذا الباب.

المطلب الثاني: عرض لجهود متقدمي المتكلمين في هذا الدليل

١- قال الأشعريّ(٢٦٠-٣٣٠هـ) في كتاب رسالة إلى أهل الثغر: «وأنه عليه السلام دعا جماعتهم إلى الله، ونبههم على حدثهم بما فيهم من اختلاف الصور والهيئات وغير ذلك من اختلاف اللغات، وكشف لهم عن طريق معرفة الفاعل لهم بما فيهم وفي غيرهم بما يقتضي وجودَه، ويدلُّ على إرادته وتدبيره، حيث قال عز وجل: ﴿ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ﴾ [الذاريات: ٢١]، فنبههم عز وجل بتقلبهم في سائر الهيئات التي كانوا عليها على ذلك، وشرح ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن طِينٖ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلۡنَٰهُ نُطۡفَةٗ فِي قَرَارٖ مَّكِينٖ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقۡنَا ٱلنُّطۡفَةَ عَلَقَةٗ فَخَلَقۡنَا ٱلۡعَلَقَةَ مُضۡغَةٗ فَخَلَقۡنَا ٱلۡمُضۡغَةَ عِظَٰمٗا فَكَسَوۡنَا ٱلۡعِظَٰمَ لَحۡمٗا ثُمَّ أَنشَأۡنَٰهُ خَلۡقًا ءَاخَرَۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ﴿١٤﴾ ﴾ [المؤمنون: ١٢ – ١٤][٢]».

وهذه المقدمة تدلُّ على أن الأشعريَّ يقرر إمكان معرفة الله تعالى بالعقل، ومعرفة بعض صفاته أيضاً، وليس من الذين يزعمون أنه لا طريق للعقل إلى الله تعالى ولا إلى صفاته. واستحضار الآيات المذكورة، يريد به أن يقول إن الله تعالى دلَّ البشر أيضا على وجود تلك الطرق.

ثم قال مبينا جهة الدلالة من هذه الطرق: «وهذا من أوضح ما يقتضي الدلالة على حدث الإنسان، ووجود المحدث له، مِنْ قِبَلِ أن العلم قد أحاط بأن:

---

(١) نهاية الإقدام، المرجع السابق، ص١٤.

(٢)الأشعري، علي بن إسماعيل، أبو الحسن، رسالة إلى أهل الثغر، ص١٤٣-١٤٧، ت: عبد الله شاكر محمد الجنيدي. مكتبة العلوم والحكم، ط٢ ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

-كل متغير لا يكون قديما، وذلك أن تغيره يقتضي مفارقة حال كان عليها قبل تغيره.

-وكونُه قديما، ينفي تلك الحال.

-فإذا حصل متغيراً بما ذكرنا من الهيئات التي لم يكن قبل تغيره عليها، دلّ ذلك على حدوثها، وحدوث الهيئة التي كان عليها قبل حدوثها، إذ لو كانت قديمة لما جاز عدمها، وذلك أن القديم لا يجوز عدمه».

فالطريق المعتمد عند الأشعريّ هو النظر في العالم من جهة التغير للوصول إلى معرفة حدوثه، فإن عرفنا حدوثّه، عرفنا أن له محدِثاً أحدثه، وهذا المحدِث ليس من جنس العالم، وإلا لزم التسلسل المحال، كما سيأتي في كلامه.

ثم قال: «وإذا كان هذا على ما قلنا، وجب أن يكون ما عليه الأجسام من التغير، منتهياً إلى هيئات محدثة لم تكن الأجسام قبلها موجودة، بل كانت محدثة»، وهذا الكلام يدلُّ على أن الأشعريَّ يبطل التسلسل في الحوادث مطلقا، لا في العلل الفاعلة فقط كما يقول الفلاسفة.

قال: «ويدل ترتيب ذلك على محدث قادر حكيم، مِنْ قِبَلِ أنَّ ذلك لا يجوز أن يقع بالاتفاق، فيتم من غير مرتِّب له، ولا قاصد إلى ما وجد منه فيها دون ما كان يجوز وقوعها عليه من الهيئة المخالفة لها، وجواز تقدمها في الزمان وتأخرها بذلك إلى محدثها ومرتبها، لأن سلالة الطين والماء المهين يحتمل من الهيئات ضروباً كثيرة، لا يقتضي واحد منها سلالة الطين، ولا الماء المهين بنفسه، ولا يجو أن يقع شيء من ذلك فيها بالاتفاق لاحتمالها لغيره[1]»، إذن:

-التسلسل محال.

-وإمكان وجود العالم على هيئات متعددة (في الصورة، أو الزمان، أو غير ذلك)، بينما نراه وجد على هيئة خاصة، فيه دلالة على وجود الفاعل المختار.

ثم أكمل في صدد بيان تفاصيل التخصيص في آلات الإنسان وأجهزته المخلوقة له بحيث تكون مناسبة لهدف مخصوص، وفيه جمع بين طريقة حسن الصنعة، أو الغاية وبين الإحداث[2].

---

(١) المرجع السابق، ص١٤٣-١٤٧.

(٢) وسيتم تحليل معاني هذا النص المهم في دليل الغاية أو الصنعة المتقنة.

ومن الظاهر أنه في هذا النص يعتمد على جهة التغير للوصول منها إلى الحدوث، ومن التخصيص إلى علم الله تعالى وإرادته وقدرته.

ويمكن تلخيص المقدمات التي يقررها الأشعريّ على الوجه الآتي.

١-العالم وما فيه متغير.

٢-كل متغير فهو حادث. لاستحالة التسلسل ولدلالة الحدوث على الفاعل المختار.

٣-كل محدَث يحتاج في وجوده إلى محدِث غيره واجب الوجود.

النتيجة: محدِث العالم وما فيه موجود، وهو الله تعالى.

ويستدل على المقدمة الثانية بأن المحدَث لا يكون قديما، فإن القدم ينافي التغير، فإن ثبت كونه متغيرا، ثبت كونه غير قديم، وما ثَمَّ قسمٌ بإزاء القديم إلا الحادث.

ويستدل على المقدمة الثالثة: بأن المحدَث على هيئة معينة دون غيرها مما يجوز عليه، لا يمكن أن يكون نفس الذات المحدَثة، وإلا بطل احتمالها لهيئة أخرى، ولكن قبولها لهيئة أخرى ثابت بضرورة العقل والحس، ينتج من هذا أن المحدَث على هيئة معينة لا بدّ أن يحتاج إلى محدِث غيره يحدُثه.

وسلك الأشعري مسلكا آخر في كتاب اللمع فقال: «إن سأل سائل ما الدليل على أن للخلق صانعاً صنعه ومدبرا دبره؟ قيل له: الدليل على ذلك أن الإنسان الذي هو في غاية الكمال والتمام، كان نطفة ثم علقة ثم لحما ودما وعظما، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسَه من حال إلى حال، لأنا نراه في حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعا ولا بصراً، ولا أن يخلق لنفسه جارحة. يدل ذلك على أنه في حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز، لأن ما قدر عليه في حال النقصان فهو في الكمال عليه أقدر، وما عجز عنه في حال الكمال فهو في حال النقصان عليه أعجز... فإن قالوا: فما يؤمنكم أن تكون النطفة لم تزل قديمة؟ قيل لهم لو كان ذلك كما ادعيتم لم يجز أن يلحقها الاعتمال والتأثير، ولا الانقلاب والتغيير، لأن القديم لا يجوز انتقاله وتغيره، وأن يجري عليه سمات الحدث، لأن ما جرى ذلك عليه ولزمته الصنعة لم ينقل من سمات الحدث، وما لم يسبق المحدث كان محدثا مصنوعاً، فبطل بذلك قدم النطفة

وغيرها من الأجسام[(١)]».

وهو قريب من المسلك السابق، إلا أنه زاد معنى مهما في آخر الفقرة، وهو بيانه لوجه من وجوه بطلان قدم المتغير، وهو أنه ما لم يسبق المحدَث كان محدَثا مصنوعاً. وهو أصل مهم، معناه: أن أمرا لنفرضه (أ)، لو كان بحيث إذا وجد كان مساوقا لـ (ب)، ونحن نعلم أن (ب) محدَث بالدليل أو بالضرورة. كان ذلك دالا بالضرورة العقلية على أن (أ) محدَث مثل (ب).

٢- مشى الإمام الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) على النمط نفسه، فقد قال في إثبات حدث العالم: «جميع العالم العلوي والسفلي لا يخرج عن هذين الجنسين، أعني الجواهر والأعراض، وهو محدَث بأسره، والدليل على حدَثِه ما قدمناه من إثبات الأعراض، والأعراض حوادث، والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون، لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانا موجودين في الجسم معاً ولوجب لذلك أن يكون متحركا ساكنا معاً، وذلك مما يعلم فساده ضرورة. والدليل على حدوث الأجسام أنها لم تسبق الحوادث، ولم توجد قبلها، وما لم يسبق الحوادث محدَث كهو، إذ كان لا يخلو أن يكون موجودا معه أو بعده، وكلا الأمرين يوجب الحدوث[(٢)]»

وذكر الدليل على عدم جواز سبق الجسم للحوادث، قال: «والدليل على أن الجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث، أنا نعلم باضطرار أنه متى كان موجودا فلا يخلو أن يكون متماس الأبعاض مجتمعا أو متباينا مفترقا، لأنه ليس بين أن تكون أجزاؤه متماسة أو متباينة منزلة ثالثة، فوجب ألا يصح أن يسبق الحوادث وما لم يسبق الحوادث فواجب كونه محدَثا، إذ كان لا بد أن يكون إنما وجد مع وجودها أو بعدها، فأي الأمرين ثبت، وجب به القضاء على حدوث الأجسام[(٣)]».

(١) الأشعري، علي بن إسماعيل أبو الحسن، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له د. حمودة غرابة-مدير المركز الثقافي الإسلامي بلندن. ص١٧-١٩. مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية-١٩٥٥.

(٢)الباقلاني، محمد بن الطيب، أبو بكر، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص٤١-٤٣، ت: عماد الدين أحمد حيدر. مؤسسة الكتب الثقافية، ط١ ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

(٣) المرجع السابق.

ثم شرع يبين الدليل على وجود الله بعد بيان ضرورة كون العالم حادثاً. فقال: «ولا بدّ لهذا العالم المحدَث من محدِث مصوِّر[1]». واستدل على ذلك بوجوه:

الأول: أنا إذا علمنا وجود كتابة، علمنا وجود كاتب لهذه الكتابة، فإن كان ذلك صحيحا، فالعالم أدقُّ وأعقد من مجرد الكتابة السهلة اليسيرة التي أوجبت في العقل كاتبا لها، واستحال في العقل أن تكون كتابة لذاته، فكذلك العالم يدل بهيئته التي هو عليها على ضرورة وجود موجِد له.

الثاني: نظر من جهة أخرى تقرب في المبدأ من طريقة الأشعري الآنفة الذكر: «تقدم بعض الحوادث وتأخرها مع العلم بتجانسها، ولا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدما لنفسه وجنسه، لأنه لو تقدم لنفسه لوجب تقدم كل ما هو من جنسه، وكذلك لو تأخر المتأخر منها[2]»، فوجود المتقدمات والمتأخرات من دون وجود مرجِّحٍ ذاتي لأن يقدَّم على غيره، «دليل على أن له مقدِّما قدَّمه، وجعله في الوجود مقصوراً على مشيئة[3]».

الثالث: استدل بوجه آخر، وهو طريقة التخصيص التي أشار إليها الأشعريّ ونقحها من بعدُ الجويني وغيره: «عِلْـمُنا بصِحَّةِ قبول كل جسم من أجسام العالم لغير ما حصل له من التركيب، وصحَّةِ كون المربع منها مدوَّراً، وكون المدور مربعا، وكون ما هو بصورة بعض الحيوان بصورة غيره، وانتقال كل جسم عن شكله إلى غيره من الأشكال، فلا يجوز أن يكون ما اختص منها بشكل معين مخصوص إنما اختص به لنفسه أو لصحة قبوله له، لأن ذلك لو كان كذلك لوجب قبوله لكل شكل يصح قبوله له في وقت واحد، حتى يجتمع فيه جميع الأشكال المتضادة، وفي فساد ذلك دليل على بطلان هذا القول، ووجوب العلم بأن كل ذي شكل منها إنما حصل كذلك بمؤلِّف ألفه وقاصد قصد كونه كذلك[4]».

ثم شرع في إبطال كون المحدَثِ مُحْدِثا لنفسه، بل الفاعل له غيره مما ليس من المحدّثات، فقال: «والدليل على أنه ليس بفاعل لنفسه أن منه المَوات والأعراض التي لا يصح

(١) التمهيد، المرجع السابق، ص٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص٤٣.

(٣) المرجع سابق، ص٤٣.

(٤) التمهيد، المرجع سابق. ص٤٣-٤٤.

أن تحيا والفاعل لا يكون إلا حيا قادرا، ولأن الحيّ منه كان مواتا في بدء أمره، وجاهلاً بنفسه، وكيفية تركيبه، ولن يجوز أن يصنع المحكمات إلا حيٌّ عالم قادر وليس يجوز أن يكون كل شيء منه فعلَ غيره لأن المخلوق لا يفعل في غيره شيئا، وسنبين ذلك فيما بعد إن شاء الله، وأيضا: فإنه لو صحَّ أن يفعل المحدَث غيره وما هو مثل له، لصحَّ أن فعل نفسَه إذ كانت بمعنى ما هو فعل له ومن جنسه، ولما استحال ذلك بما قدمناه أولا، صح أن لجميع العالم خالقا غيره ليس منه(١)».

إذن عملية الاستدلال تمرُّ في هذه المراحل:

أ-النظر في العالم من حيث تغيره، وذلك بالنظر فيما يدلُّ على التغير كالحركة أو التخصيص، والتركيب.

ب-إثبات أنَّ لكل متغير قابلٍ لهيئاتٍ أخرى، مُخَصِّصاً ومُحْدِثاً.

ج-إثبات أن المحدِث، للمتغير والمحدَث، لا يكون عينَ المحدَث والمتغير.

د-ينتج من ذلك: أن المحدِث لهذا العالم المتغير هو الله تعالى.

٣-وعند الإمام الجويني (٤١٩-٤٧٨هـ) نجد دليل الإثبات وقد أضحى مُدَقَّقاً أكثر مما قبل، وبما بينه هذا الإمام تتكامل صورة طريقة المتقدمين من المتكلمين في إثبات وجود الله، ولكن الأصول المعتمدة هي نفسها خصوصا الأساسية، والتفصيل سببه متوقع جدا، وهو التراكم المعرفي والتدقيق الذي يقوم به كل عالم من هؤلاء يبني على من سبقه، ويدقق في كلامه ويفصل ما أجمل، وهكذا تتكامل العلوم.

وتتألف خطوات إثبات وجود الله عنده من خطوتين:

الخطوة الأولى: إثبات حدث العالم

والخطوة الثانية: إثبات أن المحدَث يحتاج إلى محدِث، وهو الله تعالى.

وقد مشى الجويني في الخطوة الأولى على النهج التالي:

بعد أن عرَّف العالم: فهو كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته. شرع في تقسيم العالم من حيث تألُّفُه، فهو جواهرُ وأعراضٌ، فالجوهر هو: المتحيز، وكلّ ذي حجم متحيزٌ،

---

(١) المرجع سابق. ص٤٤،

والعرض: وهو المعنى القائم بالجوهر، كالألوان والطعوم والروائح، والحياة والموت، والعلوم والإرادات والقُدَرِ القائمة بالجواهر. والأكوان هي: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، ويجمعها ضابط: ما يخصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان. والجسم هو المتألف، ولو من جوهرين[1].

وبين الجويني أنَّ حدَثَ العالم يُبْنَى على أصول:

١-إثبات الأعراض.

٢-إثبات حدَثِ الأعراض.

٣-إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض.

٤-إثبات استحالة حوادث لا أول لها[2].

وهي كما نرى مطابقة للخطوات التي قررها من قبله. ثم قال: «فإذا ثبتت هذه الأصول، ترتب عليها أنَّ الجواهر لا تسبق الحوادث، وما لا يسبق الحوادث حادثٌ[3]».

ويُلاحَظ هنا التصريح بلزوم إبطال تسلسل الحوادث في الماضي لا إلى نهاية، وهو الأصل الذي كان مجملاً غير مفصَّل على هذا النحو في الكلام المنقول عن الأشعري والباقلاني. ولكن تبقى الطريقة الكلية المتبعة هي هي التي اتبعها الأشعريُّ والباقلاني، وغيرهما كما سيتبين لاحقاً. وهذه الطريقة معتمدة على المقدمة الأولى القائلة: العالم حادث، لأنه لا يخلو عن الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث يستحيل أن يسبقها، وما استحال أن يسبق الحوادث، فهو حادث مثلها، سواء معها أو بعدها. فإذا ثبت حدوث العالم، يتوصل إلى إثبات احتياجه إلى محدِث غير حادث يحدثه، وهو الله واجب الوجود.

وهذه هي الطريقة التي اعتمدها البغدادي أيضا، فقد قال: «وقال أهل الحق بحدوث جميع الأجسام والأعراض، ودليل ذلك أنا قد دللنا قبل هذا على حدوث الأعراض في الأجسام، ودللنا أيضا على استحالة تعري الأجسام من الأعراض الحادثة فيها، فإذا صحَّ أن

---

(١) انظر: الجويني، أبو المعالي، (٤١٩-٤٧٨هـ)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. ت: د. محمد يوسف موسى، أ: علي عبد المنعم عبد الحميد. ص١٧. مكتبة الخانجي-مصر. ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م.

(٢) انظر: المرجع السابق. ص١٧-١٨.

(٣)المرجع السابق، ص١٨.

الأجسام لم تسبق الأعراض الحادثة، وجب حدوثها، لأن ما لم يسبق الحوادث كان محدَثاً، كما أن ما لم يسبق حادثاً واحداً كان محدَثا[1]».

وأثبت الجويني الأعراض، وهو **الأصل الأول** بأن الجسم يتحرك تارة ويسكن أخرى، وانتقاله إلى جهة أخرى لا يمكن أن يكون من ذاته، وإلا للزم جهة معينة، ومكانا معينا لا يفارقه، ولا بدَّ أن يكون لمقتضٍ زائد على جسميته وعلى جوهريته، ولا بدَّ أن يكون فعل المقتضي قائما بالجسمِ وزائدا عليه، وهذا هو الأصل في ثبوت الأعراض[2]، قال الجويني: « فخرج من مضمون ذلك ثبوت الأعراض، وهو من أهم الأغراض في إثبات حدث العالم[3]»، وكان قد عزا إنكار الأعراض لطوائف من الملحدة زعموا أن لا موجود إلا الجواهر[4]. وكذلك فعل الأستاذ عبد القاهر البغدادي فقد قال: «وزعم قوم من الكفرة الدهرية: أن كل حادث يَحْدُثُ في نفسه لا من صانع، وادعوا ذلك في الثمار الخارجة من الأشجار، وقد أقروا بحدوثها، وأنكروا محدثها، وأنكروا الأعراض[5]». ونحن سنرى حتى الأزمنة المعاصرة أن من يزعم أن الحادث يحدث وحدَه هم الذين لا يؤمنون بالدين فعلاً ولا يقيمون لوجود الإله وزناً.

وقد وافق المتأخرون على هذه المقدمة، وهي ثبوت الأعراض مع زيادتها عن الأجسام والجواهر، وقرروها بطرقهم، منها ما قال الرازي (ت٦٠٦هـ): «قولنا: رأينا الذات تحركت بعد أن كانت ساكنة، فلا بد وأن تكون الحركة والسكون زائدتين على الذات. وهذه أيضا ترجع إلى ما ذكرناه[6]، لأن الذات باقية في الحالتين، وكل واحدة من هاتين الحالتين غير باقية

---

(١) البغدادي، أبو منصور، أصول الدين، ص٥٩-٦٠. دار الكتب العلمية. ط٢. ١٤٠٠هـ.

(٢) انظر: الإرشاد، مرجع سابق. ص١٩.

(٣)المرجع السابق، ص١٩.

(٤) المرجع السابق، ص١٨.

(٥) البغدادي، عبد القاهر بن طاهر التميمي، أبو منصور، (ت٤٢٩هـ)، أصول الدين، ص٦٨، مرجع سابق.

(٦) إشارة إلى أصل أثبته من قبل: إن المفهوم من الألف، مغاير للمفهوم من الباء، فهما شيئان.

انظر: الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، (٢/ ٣٢٤)، ت: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية.

في الحالتين، فلو كانت الذات هي نفس هاتين الحالتين، لزم اجتماع النفي والإثبات. وهذه هي المقدمة الجيدة القوية[1]».

وأما حَدَثُ الأعراض وهو الأصل الثاني: فيترتب على أصول[2]:

الأول: استحالة عدم القديم، وبيانه: أن الجوهر الساكن إذا تحرك فقد طرأت عليه الحركة، ودل طروؤها على حدوثها، وكذلك يقضي انتفاء السكون بحدثه[3]. والقديم يستحيل عدمه لأنه لو فرض عدمه في وقت من الأوقات، فهذا العدم إما جائز وإما واجب، يستحيل أن يكون واجباً، لأنه يمتنع تقدير وجود القديم، وهو ظاهر، فلا يبقى إلا جواز العدم، ولكن هذا أيضا باطل، لأن الأصل جواز الوجود، والعدم الجائز يتوقف على مقتضٍ، ولكن العجم المحض يستحيل تعليقه بفاعل مخصص، فعدم القديم باطل[4]»، ويستحيل أيضا حمل العدم على طريان ضدٍّ، فإن الطارئ ليس هو بمضادة القديم أولى من القديم بمنع ما قُدِّرَ ضدا له من الطروء[5]»، وكذلك يستحيل استناد عدم القديم إلى عدم شرط، لأن هذا الشرط إن كان عدمه سببا في عدم القديم، لكان قديما، والقديم لا يجوز عدمه إلا بمخصص، ويتسلسل القول[6].

الثاني: استحالة قيام الأعراض بأنفسها، واستحالة انتقالها؛ فوجه توقُّفِ دليل حدَثٍ الأعراض على عدم انتقالها، لأن لقائل أن يقول: لم يَحْدُث شيءٌ، ولم يُعْدَمْ شيءٌ، والحاصل انتقال من محل إلى محلّ. وأما الدليل على بطلان انتقالها: «الحركة حقيقتها الانتقال، فينبغي ان تقتضي ما وُجدت انتقال جوهر بها، ولو انتقلت من جوهر إلى آخر، للزم طريان حالة عليها لا تكون فيها انتقالا، وذلك قلب لجنسها، وانقلاب الأجناس محال، ولو انتقل الانتقال

---

(١)المرجع السابق. (٢/ ٣٢٤).

(٢) انظر الإرشاد، مرجع سابق، ص٢٠.

(٣) المرجع السابق، ص٢٠.

(٤)المرجع السابق، ص٢١.

(٥)المرجع السابق، ص٢٢.

(٦)المرجع السابق، ص٢٢.

لافتقر إلى انتقال[1]»، وهكذا لا إلى نهاية، وهو محال. ولم يتكلم الجويني على بيان استحالة قيام الاعراض بنفسها، وهو الأمر الذي سيوضحه الغزالي كما يتبين مما ننقله عنه من كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، ولكن يكفي هنا ما قرره أبو منصور البغدادي من أن: «قيام العرض بالجوهر إنما هو حدوثه فيه[2]»، ومعنى ذلك أنه لا قيام للعرض في ذاته بمعزل عن الجوهر الذي حدث فيه، فلو فرضنا العرض خارجا عن ذلك الجوهر بعينه، لانعدم العرض، إذ تحققه هو بوجوده في ذلك الجوهر على الخصوص. وهذا قريب من المعنى الذي سيوضحه الغزالي لاحقاً.

الثالث: الرد على القائلين بالكمون والظهور، يعني أن الحركة كانت كامنة في الجوهر ثم ظهرت، فلم يحدث شيء من عدم، وكل ما نراه دائم الوجود، إما كامنا وإما ظاهراً. وبين الجويني أن مما يدلُّ على بطلان ذلك أنه لو فرضناه للزم اجتماع الضدين في المحلّ الواحد، وهو محالٌ. وأيضا «لو ظهرت الحركة والسكون مرةً واستكنت أخرى، لكان ذلك اعتوار حكمين على محل واحد، وذلك يتضمن ثبوت معنيين، يقتضي أحدهما كون الحركة بادية، ويقضي الآخر كونها مستكنة خافية، فإن الدالَّ على إثبات الأعراض تناوب الأحكام وتعاقبها على الجواهر[3]». وذكر الجويني أمراً آخر يبطل به الكمون والظهور، يعتمد على التلازم بين معنى الكامن وأثره، فقال: «يلزم لو قدرنا الظهور والكمون معنيين، ظهورهما عند ظهور أثرهما، ككمونهما عند كمون أثرهما، وتسلسل القول في ذلك[4]»، أي يكون ظهورهما وكمونهما معنيين آخرين، ويلزم لكل واحد منهما ظهور وكمون، ولكن يبدو أن هذا لا يلزم القائلين بالكمون إذ لهم أن يقولوا إنه يظهر بنفس ظهوره الأول ويكمن بنفس كمونه الأول، ولا يحتاج كمونه الأول إلى كمون ثان هو معنى وكذا ظهوره، ولذلك قال الأستاذ البغدادي: في مناقشتهم: «فقلنا لأصحاب الكمون والظهور، لو كان العرض يظهر ويكمن، لوجب أن يكمن بعد ظهوره لمعنى يقوم به، لأن الموجود إذا تغير عليه الوصف، تغير عليه الوصف في

(١)المرجع السابق، ص٢٢.

(٢) أصول الدين، ص٥٦.

(٣) الإرشاد، مرجع سابق. ص٢٠-٢١.

(٤)المرجع السابق، ٢٠.

ذاته، لمعنى قام به. **فإن أجابوا إلى ذلك،** لزمهم إجازة قيام عرض بعرض، وهذا خلاف أصولهم[(١)]»، فقد قال: «فإن أجابوا إلى ذلك»، تعليقا وليس تحقيقا، ولكن من أجاب إلى ذلك لزمه ما قاله الجويني والبغدادي على كل حال. ولا بد من الإشارة إلى أنّ بعض الفلاسفة أجازوا قيام المعنى بالمعنى، فمن قال بذلك وقال بالكمون، لا يتناقض مع أصوله.

وأما إلزامه القائلين بهما بتغير جنس الحركة، لأنها معنى يوجب حكما، فلو فرضناها ثابتة لجوهر، بلا ثبوت حُكْمِها، للزم تجويز ذلك أبداً فيها، وهذا يقلب جنسها[(٢)]، فهو واضح، ولا يلزم تقييد الوجه بالأبدية المذكورة، إذ لو تخلف الأثر عن المعنى مرة واحدة يلزم انقلاب حقيقة المعنى.

وأما الأصل الثالث، وهو استحالة تعري الجواهر عن الأعراض، فقد قال الجويني: «فالذي صار إليه أهل الحق: أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض وعن جميع أضداده، إن كانت له أضداد، وإن كان له ضد واحد، لم يخل الجوهر عن أحد الضدين، فإن قُدِّرَ عرض لا ضدَّ له، لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه. وجوزت الملحدة خلو الجواهر عن جميع الأعراض[(٣)]». وطريق الرد على الملحدة الكلام معهم في الأكوان: «فإن القول فيها يستند إلى الضرورة، فإننا ببديهة العقل نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة، ومما يوضح ذلك أنها إذا اجتمعت فيما لم يزل فلا يتقرر في العقل اجتماعها إلا عن افتراق سابق، إذا قدر لها الوجود قبل الاجتماع، وكذلك إذا طرأ الافتراق عليها، اضطررنا إلى العلم بأن الافتراق مسبوق باجتماع[(٤)]».

وذكر عبد القاهر البغدادي أن أهل الحق أكدوا أنَّ الجوهر لا يتعرى من الأعراض، قال البغدادي: «ذهب شيخنا أبو الحسن الأشعري إلى استحالة تعري الأجسام من الألوان والأكوان والطعوم والروائح[(٥)]»، وقد سبق نقل ما يدلُّ على ذلك من كلامه. واستدلَّ الإمام

(١) أصول الدين، مرجع سابق ص٥٧.

(٢) الإرشاد، مرجع سابق. ص٢١.

(٣)المرجع السابق، ص٢٢-٢٣.

(٤)المرجع السابق، ص٢٣.

(٥) أصول الدين، مرجع سابق. ص٥٦.

الرازيّ على عدم الخلو بطريقته المشهورة من الاعتماد على عدم خلو الجسم حال وجوده عن الحركة أو السكون، وكلاهما عرضٌ وجوديٌّ[(١)].

وأجاز بعض المعتزلة الخلوَّ، فقال أبو هاشم المعتزلي: إن الجوهر في حال حدوثه، يجوز تعريه من الأعراض كلها إلا الكون، وكل عرض حدث فيه بعد الكون، فإنه لا يخلو منه بعد حدوثه إلا بضده[(٢)]. والصالحي وأتباعه: يجوز وجود الجوهر خاليا من الأعراض كلها[(٣)].

قال أصحاب الهيولى: هيولى العالم كان شيئا واحداً خاليا من الأعراض ثم حدثت فيه الأعراض، فتجانست وتنوعت واختلفت الأجزاء، فتركب منها العالم عند حدوث الأعراض فيها[(٤)]. وردَّ البغدادي على أصحاب الهيولى بأن الهيولى إن كانت جوهرا واحدا، فكيف صارت بالأعراض جواهر كثيرة، وحدوث العرض إنما يغير الصفة ولا يزيد العدد. وإن كانت جواهر كثيرة، فالجواهر لا تخلو عن اجتماع وافتراق، وهي أعراض[(٥)]. قال البغدادي: «وإن استدل أهل الهيولى على إثبات الهيولى بأن قالوا: لم نجد حادثا حدث إلا من أصل له، ولم نجد في الشاهد فاعلاً فعل شيئا إلا من شيء كالخاتم المصوغ في الفضة أو الذهب، والباب المصنوع من الخشب والثوب من القطن، ونحو ذلك. فيقال لهم: إن الصانعين في الشاهد لا يصنعون أجساماً، وإنما أفعالهم أعراض، وكل عرض يحدث في الشاهد لا من أصل له[(٦)]». وهو جواب لطيف، ومذهبُ هؤلاء يقارب مذهب من يقول بالقِدَمِ النوعيِّ للعالم، إذ يذهب في بعض تعليلاته إلى أنا لم نعرف مخلوقا إلا خلق من أصل كالماء والتراب والدخان ونحو ذلك، ولم نسمع عن شيء خلق لا من شيء؛ فلذلك أوجبوا أن يكون الإله فاعلا على الدوام أزلا وأبداً.

---

(١) انظر: الرازي، فخر الدين، معالم أصول الدين، مضمنة في شرح معالم أصول الدين، للإمام شرف الدين بن التلمساني (ت٦٥٨هـ)، مرجع سابق.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٥٦-٥٧.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٥٧.

(٤) أصول الدين، ص٥٧.

(٥)المرجع السابق، ص٥٧.

(٦)المرجع السابق، ص٥٨.

وقد أورد البغدادي ردوداً على أصحاب الأقوال الأخرى، واكتفيت بنقل جوابه عن أصحاب الهيولى، أنموذجا.

وتبقى مباحث منها **إثبات استحالة التسلسل**، وهو المبحث المهمّ، وقد اتبع فيه العلماء طرقاً عقلية محضة، سيأتي تفصيلها، وسيظهر أن بعض المعاصرين اعتمدوا في إثبات هذا الأصل على طرق فيزيائية مبنية على نظريات في العلوم الطبيعية المعاصرة، وأيا ما كان المعتمَد الذي يُبْنى عليه إحالةُ تسلسل الحوادث في الماضي، فإن المقصود يحصل، وهو إحالة ذلك، وبمجرد ثبوت ذلك، لا يبقى من الكلام إلا ما قد يجري في المقدمة الثانية، وهي القائلة: كل حادث لا بدّ له من محدِث، وسنرى كيف يعالج العلماء من المتقدمين والمتأخرين الإيرادات والاعتراضات المورَدة على هذه المقدمة.

قال الجويني: «والاعتناء بهذا الركن –أي التسلسل- حتم، فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة، فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه، ولم تزل دورة للفلك قبل دورة إلى غير أول، ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح، فكل ذلك مسبوق بمثله، وكل ولد مسبوق بوالد، وكل زرع مسبوق ببذر، وكل بيضة مسبوقة بدجاجة[١]».

ويبين الإمام الجويني بهذا الكلام أهمية هذا الركن الموضوعية، وسوف يبقى الاهتمام به مستمرا في طريقة المتأخرين أيضاً، وإن نشأت فيما بعد محاولات للبرهان على الصانع من دون الحاجة إلى قطع التسلسل، لكن مكانة النظر في هذا المطلب، مستمرة باقية ولما يزل فحول العلماء من المعاصرين أيضا يحاولون النظر فيه، لأنهم متأكدون أنه إن ثبت، فإن أصولا كثيرة تتغير من ورائه.

ودليل بطلان التسلسل عنده: أنه «يقضي بدخول حوادث لا نهاية لأعدادها، ولا غاية لآحادها، على التعاقب في الوجود، وذلك معلوم بطلانه بأوائل العقول، فإنا نفرض القول في الدورة التي نحن فيها، ونقول: من أصل الملحدة أنه انقضى دورات لا نهاية لها، وما انتفت عنه النهاية يستحيل أن يتصرم بالواحد على إثر الواحد، فإذا انصرمت الدورة التي قبل هذه

---

(١) الإرشاد، مرجع سابق. ص٢٥.

الدورات، أذن انقضاؤها وانتهاؤها بتناهيها، وهذا القدر كافٍ في غرضنا[1]».

وحاصل هذا الدليل، أنه لو كانت الدورات السابقة لدورتنا لا نهاية لها فعلا، لما جاز أن تنتهي ولما جاز أن يصل الدور إلى دورتنا أصلا، لأن انتهاء ما لا نهاية له باطل، وهذا ظاهر في أوائل العقول.

اللانهاية الفعلية واللانهاية الفرضية:

هناك اعتراض كثيرا ما يورَد في محاولة نقض بطلان التسلسل، وحاصله أنه لو كان التسلسل في الماضي محالا، لاستحال أيضا التسلسل في المستقبل، ولكن التسلسل في المستقبل جائز بدليل تجويزكم دوام نعيم الجنان لا إلى نهاية. وعبر عنه الجويني بقوله: «فإن قيل: مقام أهل الجنة مؤبد مسرمد، فإذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها[2]».

ومن الواضح أن هذا النقض يعتمد على القياس بين التسلسل في الماضي وبين التسلسل في المستقبل، ولا يصح هذا القياس إلا بعد صحة التماثل بين التسلسلين، فإن تم التماثل، تم النقض وإلا فلا. ولذلك كان جواب الإمام الجويني منصبا على بيان الفرق بينهما فقال: «قلنا: المستحيل أن يدخل في الوجود ما لا يتناهى آحادا على التوالي، وليس في توقع الوجود في الاستقبال والمآل قضاء بوجود ما لا يتناهى، ويستحيل أن يدخل في الوجود من مقدورات الباري ما لا يحصره عدد ولا يحصيه أمد. والذي يحقق ذلك: أن حقيقة الحادث: ما له أول، وإثبات الحوادث مع نفي الأولية تناقض، وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر[3]».

فاللاتناهي في الماضي يوجب أن يكون قد تحقق بالفعل ما لا نهاية له على التوالي من الأفراد التي تتعاقب زمانياً، واحدا بعد آخر، وما من واحد إلا وقبله واحد لا إلى نهاية. فهي لا نهاية كل أفرادها متحققة في الوجود، وهذا هو السبب في إحالتها. بخلاف اللانهاية في المستقبل فهي لا نهاية فرضية، أو تقديرية: بمعنى أنه ما من واحد من الأفراد يوجد إلا ويقدَّر

(١)المرجع السابق، ص٢٥-٢٦.

(٢) المرجع السابق، ص٢٦.

(٣) المرجع السابق، ص٢٦.

بعده وجود فرد آخر من الأفراد، وهذا لا يلزم منه أن يكون المجموع الحاصل من الأفراد كلها لا نهاية له.

وسيظهر أن البحث في هذين المفهومين والفرق بينهما ما يزال محل النظر في عصرنا هذا حتى بين المفكرين الغربيين. مما يؤكد أن الفرق بينهما حقيقيّ، وذلك يبطل ما ادعاه بعض المتقدمين والمتأخرين من أنه لا فرق بينهما، فرتب على ذلك بعضُهم وجوب انتهاء حركات أهل الجنة، كأبي الهذيل العلاف، وبعضهم وجوب استمرار خالقية الله تعالى في الأزل شيئا قبل شيء بلا انقطاع، كابن تيمية، وهو المراد بالقدم النوعي للعالم.

وفي الخطوة الثانية في هذا الدليل على وجود الله، قال الجويني: «إذا ثبت حدث العالم، وتبين أنه -أي العالم- مفتتح الوجود، فالحادث جائز وجوده وانتفاؤه، وكل وقت صادفه وقوعُه كان من المجوَّزات تقدمه عليه بأوقات، ومن الممكنات استئخار وجوده عن وقته بساعات، فإذا وقع الوجود الجائز بدلاً عن استمرار العدم المجوَّز، قضت العقول ببداهتها بافتقاره إلى مخصص خصصه بالوقوع. وذلك -أرشدكم الله- مستبين على الضرورة، ولا حاجة فيه إلى سبر العبر والتمسك بسبيل النظر[1]».

فبهذه الطريقة يثبت احتياج العالم إلى موجِد يوجده، ولكن يبقى البحث في هذا السبب محتملاً، ولا تكفي الطريقة إلى هذا الحد من البيان لكي تدلل على أن الموجد هو الله تعالى بصفاته المعهودة المعلومة، ولم يهمل الإمام الجويني هذا الاحتمال، فشرع يذكر الاحتمالات في ما هو هذا المحدِث على النحو الآتي:

١-قد يكون المحدِث علة موجِبة لوقوع الحدوث، بمثابة العلة الموجبة معلولها، وأبطل الجويني هذا الاحتمال بقوله: «وباطل أن يكون جاريا مجرى العلل، فإن العلة توجب معلولها على الاقتران، فلو قدر المخصص علةً، لم يخل من أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة، فيجب أن توجب وجود العالم أزلاً، وذلك يفضي إلى القول بقدم العالم، وقد أقمنا الأدلة على حدثه، وإن كانت حادثة افتقرت إلى مخصص، ثم يتسلسل القول في مقتضي المقتضي[2]»، يعني أن الأمر يفضي إلى التسلسل، والتسلسل باطل لما تقدم من الأدلة المبينة

---

(١)المرجع السابق، ص٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص٢٨.

بطلانه. إذن يستحيل أن يكون المحدث للعالم علةً موجبة.

٢-وقد يكون المحدِث طبيعة، كما يقول بعضهم، إن وجود العالم مقتضى الطبيعة، لا علة ولا فاعل مختار، ولكن الجويني لا يترك هذا الاحتمال من دون تفنيد وإبطال، فيقول: « ومن زعم أن المخصص طبيعة فقد أحال فيما قال، فإن الطبيعة عند مثبتها، توجب آثارها إذا ارتفعت الموانع، فإن كانت الطبيعة قديمة، فلتقضِ بقدم العالم، وإن كانت حادثة، فلتكن مفتقرة إلى مخصص، وهذا القدر كافٍ في الرد على هؤلاء[1]». يعني أنها إذا كانت قديمة، فينبغي أن يكون العالم قديما، ويكون فعلها في هذه الحال مكافئا لفعل العلة الذي تمَّ إبطاله آنفاً، وإذا كانت العلة التي هي الطبيعة حادثاً، فيلزم افتقارها إلى مخصص يوجدها ويُؤْثِرُها، وتكون هي جزأ من العالم محل الكلام، والعالم لا يوجد نفسَه.

٣- ولم يبقَ بعد إبطال كون الفاعل علة أو طبيعة إلا أن يكون الفاعل مختاراً، لأنه لا يُنْسَبُ الفعل إلا إلى أحد هذه الأنواع من الفاعلين، قال الجويني: «فإن بطل أن يكون مخصص الحادث علة توجبه، أو طبيعة توجده بنفسها لا على سبيل الاختيار، فيتعين بعد ذلك القطع بأن مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار، مخصص إيقاعها ببعض الصفات والأوقات[2]»، وهو الله.

وبالانتهاء من هذا العرض لطريقة الجويني في إثبات وجود الله تعالى، تتضح معالم طريقة المتقدمين من المتكلمين، إذ كان الجويني من أواخر المتقدمين. ولا بد من توضيح ما جاء به الغزالي لأن له مقاما خاصا في هذا المبحث، وأهمية لا ينبغي إهمالها، فهو واسطة العقد بين المتقدمين والمتأخرين، وقد اهتم به كثير من الباحثين الغربيين في هذا الزمان لشهرته بينهم، وأعاد بعضهم إحياء طريقته التي قررها في صدد إثبات وجود الله تعالى، وهذا كله يساعد على معرفة آرائهم التي سنورد أهمها قريباً.

تقرير الإمام الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ) للدليل على وجود الله:

بدأ الغزاليُّ بذكر القياس الإجمالي الشهير:

المقدمة الأولى: كل حادث فلحدوثه سبب.

---

(١)المرجع السابق، ص٢٩.

(٢)المرجع السابق، ص٢٩.

المقدمة الثانية: العالم حادث.

النتيجة: يلزم أن له سبباً.

وعرف العالم بأنه كل موجود سوى الله تعالى[١]، وهو الأجسام كلها وأعراضها[٢].

ثم يشرع الغزالي بالاستدلال على كل مقدمة من المقدمتين، فإن ثبتت المقدمتان، أو سلَّم بهما الخصم، لزمت النتيجة بالضرورة.

أما المقدمة الأولى فهي أوليّة ضروريّة عند الغزاليّ، ومن يتوقف فيها فإنما يتوقف لعدم انكشاف معنى اللفظ عنده، فإذا فهمه جزم بالحكم. فإن الحادث ما كان ممكنا ثم صار موجودا، فهو ممكن الوجود إذن، وما كان ممكن الوجود في ذاته، فإنه يحتاج لسبب لوجوده[٣].

وفي سبيل إثبات المقدمة الثانية، وهي ليست أولية، يقرر أن الموجود إما متحيز أو غير متحيز، فالمتحيز إن كان فيه ائتلاف فهو الجسم، وإلا فجوهر فردٌ، وغير المتحيز إن استدعى وجودُه جسما يقوم به، فهو العرض، وإلا فهو الله سبحانه[٤].

ولم يلتفت إلى من أنكر ثبوت الأجسام وأعراضها، فهو معلوم بالمشاهدة، والمعترض «وإن طال صياحه وأخذ يلتمس منك دليلا عليه، فإن شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه إن لم يكن موجوداً، فكيف يشتغل بالجواب عنه والإصغاء إليه، وإن كان موجودا فهو لا محالة غير جسم المنازع[٥]».

---

(١) خالف تعريف الجويني للعالم: بأنه ما سوى الله وصفاته من الموجودات، فلم يذكر الصفات هنا، لأنها ليست خارجة عن مفهوم الله، وذكرها الجويني تنبيها على مخالفة من نفاها ونفى زيادتها على الذات. وهو خلاف كلامي دقيق، لا يضر في هذا المبحث.

(٢) الغزالي، محمد بن محمد بن محمد، أبو حامد، (٤٥٠-٥٠٥هـ)، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: أنس محمد عدنان الشرفاوي، ص٩١، دار المنهاج.

وتعتبر هذه النسخة من الكتاب من أدق طبعات كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، فقد اهتم محققها بتدقيقها على مخطوطات عالية.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٩٢-٩٣.

(٤)المرجع السابق، ص٩١.

(٥)المرجع السابق، ص٩١.

وبرهان المقدمة الثانية يتألف من مقدمتين:

الأولى: كل جسم لا يخلو عن الحوادث.

الثانية: كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

يلزم: كل جسم حادث[1].

ولا ينبغي الالتفات إلى من ينازع في وجود الأعراض كالحركة والسكون ولا في حدوثهما، فلا يستحق هذا المعترض التطويل، فليس بمسترشد[2]، ولا ينبغي التطويل معهم كما فعل بعض العلماء[3]، بل النزاع منصوب مع الفلاسفة الذين يصرحون بأن أجسام العالم موجودة على الدوام، ولكنها متلاحقة على الاتصال أزلا وأبداً، وهي تشترك في المادة القديمة الحاملة لصورها وأعراضها[4]، فلا تنفك العناصر الأربعة[5] عن الحركة بل تتقلب فيما بينها على الدوام، ولذلك «ينازعون في قولنا: (إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث)[6]».

ويقرر الغزالي أن زيادة الحركة والسكون على مفهوم الجسم واضح لا يحتاج إلى بيان، فالجسم يسكن ويتحرك، وهو هو في الحالتين. وبالنسبة لفرض الكمون الذي عالجه الجويني من قبلُ فقد بين أنه لن يشتغل بتفاصيل ذلك، ولكن يكفي أن يقال تنزلاً: «الجوهر لا يخلو عن كُمون الحركة أو ظهورها، وهما حادثان، فقد ثبت أنه لا يخلو عن الحوادث[7]». وبين أن زعْمَ أنَّ: الأعراض تنتقل بذاتها، لا يطيق عاقل أن يتصور صحته، ومن فهم حقيقة العرض

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٩٣.

(٢) انظر: المرجع السابق، ٩٣.

(٣) هذا خلاف طريقة الجويني والمتقدمين الذين كانوا يطيلون في نصب الأدلة على زيادة الأعراض وحدوثها، وغير ذلك من المباحث.

(٤) انظر المرجع السابق، ص٩٤.

(٥) وهي: الهواء والنار، والماء والتراب.

(٦)المرجع السابق، ص٩٤.

(٧) المرجع السابق، ص٩٥.

تحقق استحالة الانتقال فيه[1]. وإنما جاء زعم الانتقال فيه من وَهْمِ مقايسته بالجوهر الذي يُعْقَلُ بنفسه، ثم تُطْلَبُ نسبته للمحل، في عدم اختصاصه بحيز معين -الذي هو ليس ذاتيا للجسم- دون غيره، وبالتالي يجوز الانتقال عنه، وتخيل أن نسبة العرض -الذي يعقل بالجوهر لا بنفسه، إذ ذاته كونه للجوهر المعين- إلى محل كنسبة الجوهر إلى محلٍّ، وهذا باطل فنسبة العرض لمحله المعين ليس أمرا زائدا على ذات العرض، ولذا لو انتقل لانعدم[2].

وهذا التحليل لا نجد مثله عند الجويني ولا عند الباقلاني مثلاً. وبذلك يثبت أن العالم لا يخلو عن الحوادث، إذ لا يخلو عن الحركة والسكون وهما ليسا بِمُنْتَقِلَيْنِ ولا كامِنَيْنِ.

وأما الاستدلال على بطلان قول الفلاسفة بتجويز قدم ما لا يخلو عن الحوادث:

فقد استدل الغزالي على ذلك بأنه لو وقع ذلك، لثبت دورات للفلك لا أول لها، وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد، وذلك محال، وما يفضي للمحال فهو محالٌ. وهذا القدر ذكره الجويني كما مضى، والغزاليُّ يبينه بثلاثة وجوه:

الوجه الأول: لو ثبت ذلك لكان قد انقضى ما لا نهاية له، ووقع الفراغ عنه وانتهى، ولا فرق بين انقضى وانتهى، فيلزم أن يتناهى ما لا يتناهى. وهو تناقض ومحال بين. وهو وجه مذكور عند الجويني.

الوجه الثاني: أن دورات الفلك إن لم تكن متناهية فهي إما شفع أو وتر، وكل منهما يجوز زيادة واحد عليه فيصبح الوتر شفعا والشفع وتراً، فكيف يُعْوِزُ اللانهايةَ واحدٌ بحيث يُصيّرها شفعا بعد أن كانت وتراً.

الوجه الثالث: يلزم على كلامهم وجود عددين كل واحد منهما لا يتناهى، ومع ذلك فواحد منهما أصغر من الآخر، ومن المحال حصولُ التفاضل بين اللامتناهيين. وبيانه: «أن زحل يدور في كل ثلاثين دورة، دورةً واحدة، والشمس تدور في كل سنة دورة واحدة، فيكون عدد دورات زحل مثل ثلث عُشْرِ دورات الشمس؛ إذ الشمس تدور في ثلاثين سنة

(١) المرجع السابق، ص٩٥.

(٢) المرجع السابق، ص٩٦.

ثلاثين دورة، وزحل يدور دورة واحدة، والواحد من الثلاثين ثُلُثُ عُشْرٍ، ثم دورات زحل لا نهاية لها، وهي أقل من دورات الشمس، إذ يعلم ضرورة أن ثلث عشر الشيء أقل من الشيء. والقمر يدور في السنة اثنتي عشرة مرة، فيكون عدد دورات الشمس مثلاً نصفَ سدس دورات القمر، وكل واحد لا نهاية له! وبعضه أقل من بعض، وذلك من المحال البين[1]».

وبعد توضيح هذه المحالات اللازمة عن فرض التسلسل في القدم، يخلص الغزالي إلى أن ما لا يخلو عن الحوادث، لا بدّ أن يكون حادثا، وهذا برهان على حدوث العالم، يؤدي بالضرورة إلى أن الله تعالى خالق العالم موجودٌ.

طريقة التخصيص عند الجويني:

وهناك طريقة أخرى للاستدلال على حدوث العالم اتبعها الإمام الجويني في واحد من أواخر كتبه، تعتمد على التخصيص في المكان المفترض والهيئة والصفة...الخ، فإن كانت الطريقة الشائعة السابقة تعتمد التخصيص في الزمان المفترض، وبالتالي تقطع التسلسل في الزمان ارتدادا إلى الوراء، أو في الماضي، فإن طريقة الجويني هذه تعتمد قطع التسلسل في الحيز الذي يشغله العالم، فتنظر فيه من حيث هو مخصوص بحيز معين (وصورة معينة.....)، مع جواز غيرها عليه، ومع استحالة التسلسل في الحيز، أي إحالة أبعاد لا نهاية لها، وهي في جوهرها تقترب من طريقة الأشعري التي ساقها في اللمع، وتدور حول تقلب الإنسان في هيئات جائزات، مما يدلُّ على وجود مرجح مغاير.

وحاصل خطوات الطريقة:

المقدمة الأولى: العالم مخصَّصٌ لأنه يمكن عليه أشكال وصفات أخرى.

المقدمة الثانية: كل مخصَّصٍ لا بد له من مخصِّصٍ مختار.

النتيجة: العالم لا بد له من مخصص مختار، وهو الله تعالى.

قال الجويني: «العالم كل موجود سوى الله تعالى، وهو أجسام محدودة متناهية المنقطعات، وأعراض قائمة بها، وهيآتها في تركيبتها وسائر صفاتها. وما شاهدنا منها

---

(١)المرجع السابق، ص٩٩-١٠٠.

واتصلت به حواسنا، وما غاب منها عن مدارك حواسنا متساوية في ثبوت حكم الجواز لها، فلا شكل يعاين أو يفرض مما صغر أو كبر، أو قرب أو بعد، أو غاب أو شهد، إلا والعقل قاضٍ بأن تلك الأجسام المتشكلة لا يستحيل فرض تشكلها على هيئة أخرى. وما سكن منها لم يحل العقل تحركه، وما تحرك لم يحل سكونه،....وما استدار على النطاق، لم يبعد فرض تدواره نائيا عن مجراه،...ولا ينساغ في عقل موفق، اعتقاد قديم عن وفاق، وهو مجوز غير ممتنع تقديره على خلاف ما هو عليه، فإذا لزم العالم حكم الجواز، استحال القضاء بقدمه، وتقرر أنه مفتقر إلى مقتضٍ اقتضاه على ما هو عليه. وإنما يستغني عن المؤثر ما قطع العقل بوجوبه[1]».

وتدور هذه الطريقة كما قلنا على أن كلّ مخصَّصٍ يحتاج إلى مخصِّصٍ، لأن التخصيص فيه دلالة على الإمكان والافتقار، ويناقش الجويني بعد ذلك بعض الشبهات التي قد ترد على هذه الدلالة.

قال د. عبد الرحمن المراكبي: «ويمكن أن يتم إبطال كون الممكن قديماً، ويستخدم دليل الإمكان بشرط الحدوث، وهذا ما رجحه بعض المحققين، وإثباتُ حدوث الممكن ممكنٌ، لأن كلَّ ممكن محتاج إلى غيره، وهو العلة (على فرض تسميتها بذلك)، والعلة لكي تؤثر في معلولها، لا بدّ أن تحوز وجودَها أولاً، وإلا لم تكن علةً، ثم بعد تمام وجودها، يكون تأثيرها، وعليه فالمعلول يأتي في المقام الثاني من وجود العلة، والقول بأنه يأتي معها غير صحيح، لأنَّ تحريك المفتاح لا يكون إلا بعد وجود اليد وتحريك أعصاب الأصابع ليتحرك المفتاح. والشمس لا بد من تمام وجود جرمها لتصدر عنها الحرارة، وهكذا، وهذا الفرق مهما كان يسيراً، هو دليل وجود العالم بعد عدمه، وهو معنى الحدوث[2]».

---

(١) الجويني، عبد الملك الجويني، إمام الحرمين، (٤١٩-٤٧٨هـ/ ١٠٢٨-١٠٨٥م)، العقيدة النظامية، ت: د. محمد الزبيدي، ص١٢٩-١٣١، دار سبيل الرشاد، دار النفائس. ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

(٢) هذا الكلام أخذته مما علقه الدكتور الفاضل على هذا البحث، وقد أحببت إضافته هنا -بعد استئذانه وسماحه بذلك- لدقته ولطف المعاني التي يشتمل عليها.

شبهة أولى: لم لا يكون العالم أثرا لعلةٍ؟

يورد الجويني شبهة قد ترد، حاصلها: لم لا يكون العالم قديما على النحو المرئيّ لمقتض هو في حكم العلة، والعالم في حكم المعلول.

الجواب: إنَّ أساس الجواب يعتمد على معرفة الفارق بين أثر الموجب وأثر المختار، فالأول لا يختلف أثره في الجائزات القابلة لأثره، بخلاف الثاني، وبعبارته: «فإن الموجب الذي لا يؤثِرُ يستحيل أن يقتضي شيئا دون مماثلة[1]»، كالدواء المخصوص لا يجذب جزءاً من المِرَّة الصفراء دون غيره من قُطْرٍ، مع ارتفاع الموانع واستواء الأحوال. فإن حصل تفاوت في أثر ما فرض أنه علة مع استواء الأحوال، فالمؤثر لا يمكن أن يكون علة فاعلة غير مؤْثِرَةٍ، أي: مؤَثِّرَة بلا إيثار. قال الجويني: «وإذا تقرر ذلك قلنا: العالم بجملته قارٌّ في جو معلوم وتقديره واقعا في ذلك الخلاء، يماثل تقديره في خلاء عن اليمين أو عن الشمال، وهذا يقرب من بدائه العلوم. وإذا تماثلت الأحياز والجهات، استحال اعتقاد موجب يخصص العالم بقُطر تماثله سائر الأقطار، فإن الموجب لا يخصص شيئا من أمثاله، والمؤثر المختار هو الذي يتحيز بإرادته ومشيئته مثلا من أمثال، فلاح بطلان المصير إلى موجب قديم لا اختيار له[2]». وقد يتصور أن هذه الطريقة لا تتم إلا بالقول بأن العالم في خلاء، والصحيح ليس كذلك، فإن تقدير الخلاء يمكن أن يكون تقريباً لوجوه الجواز، فأيّ وجه يتم به تقريب وجه جواز العالم على غير صورته الحالية يتم به الدليل.

شبهة ثانية: لم لا يكون العالم قديما ؟

الجواب: إنَّ القديم لا يكون فعلاً لفاعل مختار، ففعل المختار لا يكون إلا حادثاً، وإلا فلو كان قديماً، لم يزل موجوداً، فلا معنى لكونه فعلا لفاعل، قال الجويني: «هذا باطل قطعاً، فإن القديم يستحيل أن يكون ثبوته بإرادة، إذ الموقع المخصص الذي لم يكن فكان هو المراد،

---

(١)المرجع السابق، ص١٣١.

(٢)المرجع السابق، ص١٣٢.

فأما ما لم يزل واقعاً، فيستحيل ارتباط كونه بإرادة في الإيقاع، وعلى الجملة: الواقع بالإرادة فعلٌ يؤثره المريد، فيوقعه على حسب إرادته، وما كان ثابتا أزلا، فليس فعلاً، حتى يقال: وقع بالاختيار على هذا الوجه[1]».

موقف الفيلسوف الكندي (١٨٥-٢٥٣هـ) من دلالة الحدوث

إن كان الكندي فيلسوفا غير منتسب لأيٍّ مذهب من المذاهب الكلامية الإسلامية، فإن هذا لا يقلل من مكانته ولا من موقفه المتميز كفيلسوف في هذه المسألة العظيمة الخطر، ولا يمنعنا من إدراجه في صفِّ المتكلمين في هذه المسألة[2]، فقد رجح فيها جانب الحدوث الزماني والمحدودية المكانية للعالم، وأثبت بعدة طرق حدوث العالم، وأن حدوثه أعظم دليل على وجود الله تعالى، ويكاد يكون هو الوحيد بين الفلاسفة الذي اتخذ هذا الموقف الواضح في موافقة ما اتفق عليه المتكلمون، ولذلك أحببنا أن نذكر خلاصة رأيه بعد الانتهاء من بيان آراء المتكلمين المتقدمين، وإن كان يسبقهم في الزمان.

تميز الكندي إذن عن سائر الفلاسفة (كالفارابي، وابن سينا وأتباعهما) بدفاعه الصريح عن مسألة حدوث العالم، وعن كون الله تعالى فاعلا مختاراً، وأن الزمان والمكان والمادة كلها مبدعة بعد أن لم تكن شيئا، وهو موافق في ذلك لحديث النبي عليه الصلاة والسلام الذي رواه عمران بن حصين رضي الله عنه: «كان الله ولم يكن شيء غيره»[3]، فكل العالم محدث بإحداث الله تعالى.

وقد اتبع الكندي في برهان الحدوث ثلاثة طرق:

الأولى: دليل الحدوث على أساس تناهي الجرم والزمان والمكان.

والثاني: دليل الحدوث على أساس تناهي الجرم؟

---

(١)المرجع السابق، ص١٣٢.

(٢) وقد رأيت أن أورد الكلام عنه هنا، وإن كان فيلسوفا لأن طريقته في البحث والتقرير والشروط في الاستدلال، لا تختلف أبدا مع ما قرره المتكلمون، فبدا أن إدراجه هنا أنسب.

(٣) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي الجامع الصحيح المختصر، (٣/ ١١٦٦)، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت - ١٤٠٧ - ١٩٨٧، ط٣، ت: د. مصطفى ديب البغا.

والثالث: دليل الحدوث استنادا إلى تناهي الزمان وأن له بداية وكذلك الحركة[(١)].

وهذه الأدلة تؤول إلى إثبات حدوث العالم بلحاظ محدوديته في الأبعاد، مما يثبت افتقاره، وحدوث العالم من جهة محدوديته في الزمان، وهو يثبت افتقاره لمحدِث غيره أيضا. وهذان الوجهان هما اللذان اعتمد عليهما المتكلمون في نهاية الأمر في برهان حدوث العالم. ومن المتوقع أن تدور بحوث الكندي حول هذين الأصلين: محدودية الأبعاد المكانية والزمانية. وقد أتى بعدة أدلة عليها.

وقد برهن الكندي على أنه إذا كان هناك خط أ ب، وخط ب ج، لا نهاية لهما، فلا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر، وبنى برهانه على أنه إن كان أحدهما أعظم، فإنه يزيد على الآخر بقدر، فيكون هذا القدر بعض الخط أ ب، فلا بدّ أن يكون متناهيا، لأنه يمكن الزيادة فيه، وهذا يثبت أنه لا يقال فيه إنه لا نهاية له[(٢)].

وبرهن على أن اللانهايات لا تتفاوت فيما بينها، قال: «إنه لا يمكن أن يكون عِظَمان متجانسان لا نهاية لهما، أحدُهما أقل من الآخر، لأن الأقل [يعُدُّ] الأكثر أو [يعُدُّ] بعضَه، وكل ما [عدَ] شيئا فهو مساوٍ في الكمية لبعض أجزاء المعدود، وبعض ما لا نهاية له متناهٍ، والمساوي في الكمية للمتناهي متناهٍ، فذو اللانهاية الأقل متناهٍ لامتناهٍ، هذا خلفٌ، فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له، أكبر من آخر لا نهاية له[(٣)]». وهذا معارِض لما ذهب إليه جورج كانتور من تفاوت اللانهايات، بل ذهب بعضهم إلى أن جزء اللانهاية أكبر أو مساوٍ لجميع اللانهاية[(٤)].

---

(١) انظر: الجندي، محمد، إشكالية الزمان في فلسفة الكندي، رؤية معاصرة، ص٦٢، مكتبة الزهراء، ط١ ١٤١٢هـ-١٩٩١م.

-عون، فيصل بدير، الفلسفة الإسلامية في المشرق، ص١١٩ وما بعدها، مكتبة الحرية الحديثة، ١٩٨٢.

(٢) الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، رسالة إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جرم العالم، ص١٩٠، حققها وأخرجها محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر، ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م.

(٣) رسائل الكندي الفلسفية، مرجع سابق، ص١٨٩.

(٤) سيأتي بيان هذه الأقوال عند دراسة آراء المعاصرين في أواخر هذا الفصل.

قال الكندي في كتاب الفلسفة الأولى بعد أن أثبت تناهي جرم العالم: «والأشياء أيضا المحمولة في المتناهي متناهية اضطراراً، فكل محمول في الجرم من كمٍّ أو مكان أو حركة أو زمان، الذي هو مفصول بالحركة، وجملة كل ما هو محمول في الجرم بالفعل فمتناهٍ أيضاً، إن الجرم متناه، فجرم الكل متناهٍ، وكل محمول فيه بعد أيضاً، وأن جرم الكل ممكن أن يزاد فيه بالوهم زيادة دائمة، بأن يتوهم أعظم منه، ثم أعظم من ذلك دائماً، فإنه لا نهاية في التزيد من جهة الإمكان، فهو بالقوة بلا نهاية، إذ القوة ليست شيئا غير الإمكان أن يكون الشيء المقول بالقوة هو بالقوة، فكل ما في الذي لا نهاية له بالقوة هو أيضا بالقوة لا نهاية له، من ذلك الحركة والزمان، فإذن الذي لا نهاية له إنما هو في القوة، فأما بالفعل فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له لما قدمنا، وإذ ذلك واجب، فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لانهاية له[1]»، فالزمان متناه بالفعل، قابل للزيادة عليه بالقوة، وكذلك المكان والمادة، متناهيان بالفعل، ولكنهما يقبلان الزيادة بالقوة، بحيث لا يصل الأمر في الخارج إلى لا نهاية فعلية، وهو موافق تماما لما عليه المتكلمون، كما هو واضح، وهذا التصريح بحدوث الزمان والمكان والمادة فيه مخالفة لمذهب أرسطو ومن تبعه من الفلاسفة الإسلاميين المصرحين بقدم العالم بمادته وزمانه مما يؤكد أصالة الكندي ودقة تحريره للمسائل[2].

ثم قال الكندي: « فإذن قد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له، إذ لا يمكن أن يكون كمية، أو ذو كمية لا نهاية له بالفعل، فكل زمان فذو نهاية بالفعل، والجرم لا يسبق الزمان، فليس يمكن أن يكون جرم الكلّ لا نهاية له لإنيته، فإنية جرم الكل متناهية اضطراراً، فجرم الكل لا يمكن أن يكون لم يزل[3]».

---

(١) الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، الفلسفة الأولى إلى المعتصم بالله، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ص١٠٢، مؤسسة دار الكتاب الحديث، ط٢ بيروت ١٩٨٦م.

(٢) انظر: إشكالية الزمان في فلسفة الكندي، مرجع سابق، ص٧٠ وما بعدها، فقد تكلم المؤلف بتفصيل في هذه المسألة موضحا رأي الكندي مقارنا بالمذاهب الفلسفية الحديثة والقديمة والنظريات الفيزيائية.

(٣) الكندي، الفلسفة الأولى، مرجع سابق ص١٠٥.

ومعظم الصيغ التي يوردها الكندي تتوافق مع برهان التطبيق المشهور بين المتكلمين، وقد لخص د. محمد الجندي دليلَ الكندي على حدوث العالم بعد إثبات محدوديته زمانا ومكانا، فقال: «وإذا ثبت أن كل جرم متناهي العظم، والعالم جرمٌ، ثبت أنه متناه، فيكون حادثاً، استنادا إلى المقدمة الثامنة، وهي أن كل متناهٍ حادث، وثبت كذلك حدوث ونهاية الزمان والحركة أيضاً، استنادا إلى المقدمة العامة الثالثة، وهي: أن كل ما في جرم متناهٍ متناهٍ[1]».

والحاصل من هذا الاستعراض لرأي الكندي في حدوث العالم ودلالته على وجود الله تعالى، أنه متوافق تماما مع ما اعتمده المتكلمون، ولذلك ربما يدرجه بعض الباحثين مع المتكلمين لا الفلاسفة، ولكن روحه البحثية وطريقته في التقرير تدل على أنه فيلسوف مدقق، وظهر أيضاً أن مقدماته قوية في نفسها، ولا تزال محلّ بحث واعتماد في كثير من جهاتها عند أكثر الفلاسفة والباحثين والمفكرين حتى هذا الزمان.

---

(١) إشكالية الزمان في فلسفة الكندي، مرجع سابق، ص٦٧.

المبحث الثاني
بحوث المتأخرين من المتكلمين في مبادئ دليل الحدوث ومقدماته

بما أن الدليل الكلامي الأشهر على وجود الله تعالى قد اتضحت معالمه وأصوله عند المتقدمين، فلا بدَّ من معرفة أهم الإضافات والبحوث التي أنتجتها قرائح المتأخرين في هذا المطلب، من حيث دراسة أسس الدليل، وأصوله التي يبنى عليها، وبيان ذلك في المطالب التالية:

المطلب الأول: شبهة المدة قبل خلق العالم

احتجت الدهرية بشبهة ليعارضوا الدليل على حدوث العالم ووجود الإله، فقالوا: «إذا قلتم إن العالم محدث بعد أن لم يكن، فقد تأخر وجودُه عن وجود الباري تعالى، فلا يخلو إما أن يتأخر بمدة، أو لا بمدة، فإن تأخر لا بمدة فقد قارن وجوده وجود الباري تعالى، وإن تأخر بمدة، فلا يخلو إما أن [يكون[1]] تأخر بمدة متناهية، أو بمدة غير متناهية، فإن تأخر بمدة متناهية، فقد وجب تناهي وجود الباري سبحانه، وإن تأخر بمدة غير متناهية، فنفرض في تلك المدة موجودات لا تتناهى، فإنه إن لم يمتنع مدةٌ لا تتناهى، لم يمتنع عدَّة لا تتناهى[2]».

وأجاب الشهرستاني عن هذه الشبهة بقوله: «قلنا، هذا الكلام غير مستقيم وضعاً، وتقسيما، أما الوضع: فقولكم لو كان العالم محدثا، كان وجوده متأخراً، فإن عنيتم به التأخر بالزمان، فغير مسلم، فإنا قد بينا أن التقدم والتأخر والمعية الزمانية تمتنع في حق الباري سبحانه. وعلى هذا لم يصحَّ بناء التقسيم عليه: أنه متأخر بمدةٍ، أو لا بمدةٍ، فإن ما لا يقبل المدة ذاتا ووجوداً، لا يقال له تقدم أو تأخر أو قارن بمدة أو لا بمدة، فأحلتم علينا تقدما وتأخرا ومعية زمانية للباري تعالى. وإذا منعنا ذلك، ألزمتم علينا مقارنة في الوجود، وذلك تلبيس! فإنا إذا منعنا التقدم والتأخر الزماني منعنا المقارنة الزمانية، بل وجود الباري تعالى لا

---

(١) زدتها لما يقتضيه السياق.

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام، مرجع سابق. ص٣٠-٣١.

يقال: متقدم بالزمان، كما لا يقال أيضا فوق بالمكان، ولا يقال مقارن بالزمان، كما لا يقال مجاور للعالم بالمكان. وإن عنيتم بالتأخر في الوجود، أي: الموجِد مفيد الوجود، والموجَد مستفيد الوجود، والموجد لا أول لوجوده، والموجَد له أوَّلٌ، فهو مسلَّمٌ، ولا يصح أيضا بناء التقسيم عليه، أنه تأخر بمدة أو لا بمدَّة[(١)]».

وهذا الجواب مستقيم مبني على أصول مبرهنة، ترجع إلى أن الإله لا يقيده زمان ولا مكان، ولا يوجد في زمان ولا في مكان، وبالتالي فإن تقدمه وأوليته ليست زمانية ولا مكانية، وعَجْزُنا عن تصوُّرِ حقيقة أوليته ولجوؤنا إلى السلب لتبيين بعض أحكامها، راجعٌ في الحقيقة إلى عجزنا عن تصور حقيقة واجب الوجود. ولذلك يكفي أن نثبت التقدم، ولا يلزمنا إثبات تفصيلي لحقيقة ذلك التقدم، بل يكفي أن ننفي كونه تقدما زمانيا أو مكانياً. وكل من يُلْزِمُ بالزمان والمدة المنقضية قبل العالم متناهية أو غير متناهية، يبني تصوره على قياس معكوس، فحاصل ما فعله أنه تصور المكان بوجود العالم المتحيز، والزمانَ بتغير العالم، ثم فرض زمانا ممتدا قبل العالم، ومكانا مترامي الأطراف حول العالم، وهذا من فعل الوهم لا العقل، فلا دليل على شيء منهما كما يظهر بشيء من التأمل. وقد قرر الدواني ذلك فقال: «كما أن البعد المكاني متناه، ومع ذلك يرتكز ويقع في العقل المشوب بالوهم أن ههنا امتداداً غير متناه والعالم واقع في جزء من أجزائه، كذلك الامتداد الزماني متناه، وإن كان الوهم يأبى عن تناهيه، ويتوهم أن ههنا امتداداً زمانيا غير متناه، كما يأبى عن تناهي الامتداد المكاني ويتوهم أن ههنا امتدادا مكانيا غير متناه، فكما لا عبرة بالوهم في الامتداد المكاني، لا عبرة به في الامتداد الزماني أيضا[(٢)]». وقد بين الغزالي في تهافت الفلاسفة هذا المعنى أيضاً فقرر أن الوهم هو السبب في اختراع مفهوم الزمان اللانهائي قبل العالم[(٣)]. ومع هذا البيان من طرف المتكلمين

---

(١)المرجع السابق، ص٣١.

(٢) الدواني، شرح العقائد العضدية، مع حاشية الكلنبوي، (١/ ١٦٢/ ١٦٣)، مطبعة أحمد إحسان- استانبول ١٣٢٣هـ.

وقد زاد الكلنبوي هذا المعنى بيانا ووضوحاً بما كتبه عليه في حاشيته الغنية بالفوائد والتدقيقات. فليتأمل في موضعه هناك.

(٣) انظر: الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق: موريس بويغيس، ص٥١-٦٠، طبعة Imprimerie Catholique بلا تاريخ. وقد ناقشهم في ذلك المفهوم في الرد على الدليل الثاني لهم على قدم العالم.

إلا أنا نرى الفلاسفة لم يزالوا يعترضون عليهم، يزعمون أن مذهبهم متناقض أو أنه يؤول إلى قول الفلاسفة بالإيجاب كما ناقشهم في ذلك ابن ملكا[١]، مع أن مذهبهم هو التعليل وهو معارض تماما لقول بالمتكلمين بالاختيار. ولو ثبت حدوث العالم، وحدوثُ المكان والزمان بحدثه، كما تدلُّ عليه بعض النظريات العلمية مثل الانفجار العظيم التي سنوضح كيفية الاستدلال بها في مناقشات المعاصرين من الفلاسفة لدليل الحدوث، لثبت -بلا تردد- قول المتكلمين في حدوث العالم وحدوث الزمان والمكان، وأن السبق ليس زمانيا.

المطلب الثاني: محدودية العالم

نسب البغدادي للدهرية أن الأرض لا نهاية لها من خمس جهات، وإنما لها نهاية من الوجه الذي تلاقي منه الهواء من فوق. وزعموا أيضاً أن السموات لا نهاية لها في الأقطار[٢].

واحتج عليهم بأن الشمس والقمر يدوران إلى أن يعود كل واحد منها إلى مشرقه الذي منه سار، وبأن الهواء والماء اللذين هما بين الأرض والفلك متناهيان من كل جهة، وإذا تناهى ركنان من كل جهة لزم تناهي سائر أركانه من كل جهة[٣].

والذي يبدو أن هذين الجوابين غير قويين، فإن الشمس والقمر يدوران في فلكيهما ليعودا إلى حيث ابتدآ، ولا يلزم من ذلك محدودية الكون إلا إذا كان فلكهما هو حدود الكون، ولا دليل على ذلك. وأما كون الهواء المذكور متناهيا فلا يلزم أيضا منه انتهاء حدود الكون، لأنه لم يذكر دليلا على أن الفلك الذي يعلو الهواء والماء حد العالم. ولكن لو سلم فعلا انتهاء الكون من بعض جهاته، فقد يلزم من ذلك وجوب انتهائه من باقي الجهات.

وقال الإمام الرازي في المحصل: «الأجسام متناهية خلافا للهند، لنا: أنا إذا فرضنا خطاً غير متناهٍ، وفرضنا خطا آخر متناهياً موازيا للأول، فإذا مال المتناهي عن الموازاة إلى المسامتة فلا بد من نقطة هي أول نقطة المسامتة، لكن ذلك محال، إذ لا نقطة إلا وفوقها أخرى، فتكون المسامتة مع الفوقانية قبل المسامتة مع التحتانية، فإذن فرض خطٍّ غير متناه

(١) انظر: الكتاب المعتبر في الحكمة، مرجع سابق، (٣/ ٢٩-٣٠).

(٢) أصول الدين، مرجع سابق. ص٦٦.

(٣)المرجع السابق. ص٦٢.

يفضي إلى هذا المحال، فيكون محالاً[1]». ووضحه الطوسي قال: «هذا دليل أورده الحكماء في هذا الموضع، فقالوا: لو كانت الأبعاد غير متناهية، لامتنعت الحركة على الاستدارة، إذ يجب أن ينتقل القطر الموازي لبعد غير متناهٍ عند الحركة المستديرة من الموازاة إلى المسامتة فيكون للمسامتة أول، ويمتنع أن يكون لها أول، لما ذكره المصنف –أي الرازي–، فإذن الحركة المستديرة على ذلك التقدير ممتنعة الوقوع، لكنها موجودة. فإذن البعد غير المتناهي ممتنع الوجود[2]». وهذا أحد الأدلة على استحالة أبعاد لا نهاية لها، وقد برهنت النظريات العلمية المعاصرة أن الكون محدود الأبعاد وأنه ما يزال يتوسع، والتوسع فرع المحدودية.

المطلب الثالث: لم لا يكون الطبع هو الفاعل للعالم؟

أجاب البغدادي بما حاصله أن الطبع فعله واحد مستمر، فإذا اختلف الأثر مع اتحاد المحل، عرفنا أن الفاعل لا يمكن أن يكون الطبع. قال: «والدليل على أن الحادث لا بد له من محدث، أنه يحدث في وقتٍ ويحدث ما هو من جنسه في وقت آخر، فلو كان حدوثه في وقته لاختصاصه لوجب أن يحدث في وقته كل ما هو من جنسه، وإذا بطل اختصاصه بوقته لأجل الوقت، صح أن اختصاصه به لأجل مخصص خصصه به، لولا تخصيصه إياه به لم يكن حدوثه في وقته أولى من حدوثه قبل ذلك أو بعده[3]».

وقال: «إن الطبع المضاف إليه الفعل، لو أريد به فاعل حي قادر عالم فهو الصانع الذي أثبتناه، وإن أريد به ما ليس بحيٍّ ولا موجود أصلا فما ليس بموجود لا يكون فاعلاً[4]».

وأجاب عن احتمال كون الفاعل طبعا غير حي، أنه حينئذ إما جسم، وقد ثبت حدوثه، أو عرض، والعرض لا يفعل فضلا عن أن يفعل الأجسام[5].

---

(١) الرازي، فخر الدين، المحصل–محصل آراء المتقدمين والمتأخرين، ص٢١٧، ومعه نقد المحصل لنصير الدين الطوسي، دار الأضواء، ط٢ ١٤٠٥هـ–١٩٨٥م.

(٢) نقد المحصَّل، المرجع السابق. ص٢١٧.

(٣) أصول الدين مرجع سابق: ص٦٩.

(٤)المرجع السابق، ص٦٩.

(٥)المرجع السابق، ص٦٩.

وعلى مثل ذلك اعتمد الرازي في جوابه عن احتمال أن يكون الطبع أو القوة المركوزة في النطفة هي المؤثر في تكوين الإنسان، فإنه بعدما ثبت عدم كون النطفة متصفة بالعلم والإرادة، وأيضا لا يمكن كونها المؤثرة ولو كانت غير موصوفة بالاختيار والقدرة، لأنها إما أن تكون جسما متشابه الأجزاء أو لا تكون كذلك، على الأول يلزم أن تكون النطفة كرةً، لأن هذا أثر القوة البسيطة، وهو مذهب الفلاسفة في كرية البسائط، أو لا تكون جسما متشابه الأجزاء، وعليه تكون النطفة مركبة من البسائط، وكل واحد من البسائط يكون القائم بها قوة بسيطة، فيقتضي الكرية، ويلزم أن تتخلق النطفة كرات مضمومة بعضها إلى بعضٍ، ولكن ذلك باطل، فعلمنا أن الخالق مؤثر حكيم[١].

وهذا النقاش في الطبيعة والقوى الطبيعية، يشابه النقاشات الجارية في العصر الحديث بأن السبب في تحول الكون من صورة إلى أخرى إنما هو القوانين الطبيعية، والتطور الذاتي للكون.

المطلب الرابع: الحادث لا يُحدث نفسَه، أو: امتناع ترجح أَحَدِ طرفَي الممكن لا لمرجح

قال الرازي معرفا الحدوث: «الحدوث عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم[٢]».

وقد عبر الرازي عن هذه القاعدة بقوله: «كل موجود يقبل العدم، فإن الوجود والعدم بالنسبة لماهيته على السوية[٣]». وأبطل القول بأن هناك أولوية لهذا الممكن في طرف الوجود، بأن هذه الأولوية إن أفضت إلى وجوب وجوده، خرج عن كونه ممكنا، وصار واجباً[٤]. وقد نقل السمرقندي هذا الاستدلال عن الشيخ الرئيس ابن سينا قال: «إن تخصيص الممكن بذلك الطرف إن كفى فيه ماهيته فذلك الطرف واجب له، ويخرج عن الإمكان، وإن لم

(١) انظر: المحصل للرازي، مرجع سابق. مع نقده للنصير الطوسي، ص٢٤٤-٢٤٥.

(٢) الأربعين في أصول الدين،مرجع سابق (١/ ١٠١).

(٣)المرجع السابق، (١/ ١٠٣.

(٤)المرجع السابق، (١/ ١٠٤).

يكف، فلا بد من انضياف أمر إليه، فاحتاج إلى منفصل[(١)]». واعترض عليه السمرقندي بقوله: « ولقائل أن يقول: لا نسلم أنها لو لم تكن كافية لزم الاحتياج، إلى شيء آخر، وهو عين النزاع»، وهذه الطريقة من الاعتراض تعني عند القدماء أن المسألة تحتاج إلى إعادة نظر.

ونقل السمرقندي اتفاق الناس على امتناع ترجح أحد طرفي الممكن لا لمرجح، ولم يخالف في ذلك –كما قال– «إلا الشاذ من الطبيعيين مثل ذيمقراطيس، وأصحابه، فإنهم زعموا: أن وقوع السموات اتفاقيّ[(٢)]».

وقال البغدادي: «يستحيل من المعدوم إحداث نفسه، لاستحالة كون المعدوم فاعلا، وإذا حدث، فحدوثه يغنيه عن إحداث نفسه، فبطل إحداث نفسه، وصحَّ أن محدِثَه غيره[(٣)]».

وذكر الإمام الرازي أن هناك طريقين لتقرير هذه المقدمة:

الطريق الأول: أنها مقدمة بديهية، وذلك لأنه لما كانت نسبة الوجود ونسبة العدم إلى تلك الماهية على السوية، قضى صريح العقل بأنه يمتنع رجحان أحدهما على الآخر لا لأجل انضياف أمر من الأمور إلى الطرف الآخر، ولذلك فإن كل عاقل إذا أحسَّ بحدوث شيء في وقت معين طلب لحدوثه سببا، وعلة، وذلك يدلُّ على أن افتقار رجحان الجائز إلى المرجح أمر مقرر في بداهة العقول.

وقرر السمرقندي هذه الطريقة: «وذهب بعضهم إلى دعوى الضرورة في ذلك، إذ يجزم به الصبيان، والمجانين، بل ما يكون من نوع آخر[(٤)]» أي: كالحيوانات.

والطريق الثاني: أن هذه المقدمة برهانية، وأحسن ما قيل في برهانها: أن الاستواء والرجحان متناقضان متنافيان، ولما ثبت أن ماهية الممكن مقتضية للاستواء، فلو حصل الرجحان أيضا، لاجتمع النقيضان وهو محالٌ. قال الرازي: «وعندي أن هذه الحجة ضعيفة، لأن التناقض إنما يلزم لو كانت الماهية مقتضية للاستواء، وأما الرجحان فإنه حصل لا لعلة

---

(١) الصحائف، مرجع سابق. ١٥٢.

(٢)المرجع السابق، ص١٥٢.

(٣) أصول الدين، مرجع سابق. ص٦٩.

(٤) الصحائف، ص١٥٤.

البتة، لا لذاته ولا لغيره، لم يلزم التناقض على هذا القول[1]».

ثم اقترح دليلا من عنده -على هذا المبدأ المهم- وصفه بأنه أقوى: «الممكن هو الذي يكون العدم والوجود بالنسبة إليه على التساوي، والشيء الذي يكون كذلك، امتنع أن يدخل في الوجود، إلا بعد أن يصير وجوده راجحا على عدمه، وذلك الرجحان يجب أن يكون صفة لشيء آخر سابق على وجوده، فيمتنع أن يكون محل ذلك الرجحان، هو وجوده، لأن ذلك الرجحان لو كان صفة لوجوده، لكان متأخراً عن وجوده، لكنا قد بينا أنه متقدم على وجوده، فيحصل الدور، وهو محالٌ، فإذن ذلك الرجحان يجب أن يكون صفة لشيء آخر، يلزم من وجوده، وذلك هو المؤثر، فثبت أن كل ممكن فهو مفتقر إلى المؤثر[2]».

قال السمرقندي بعدما ذكر مجموعة من الأدلة على ذلك: «ويمكننا أن نستدل على هذا المطلوب بوجه حسن، وهو أن نقول: لو وقع أحد طرفي الممكن، لا لمرجح، فإما أن يترجح ذلك الطرف على الطرف الآخر أو لا، ولا سبيل إلى شيء منهما. أما الثاني، فظاهر، لأنه ما لم يترجح لم يقع، إذ الوقوع يوجب الرجحان، وكذا الأول، فإنه لو ترجح فإما إن زاد على ذلك الطرف شيء، أو لا يزيد أصلاً، فإن لم يزد لا يتحقق الرجحان أيضاً، لأنه غير زائد، وإن زاد يعود الكلام في ثبوت ذلك الزائد، وتسلسل. وهذا برهان بديع[3]».

ثم ذكر السمرقندي فرقا بين الرجحان بلا مرجح والترجيح بلا مرجح فقال: «هذا في الترجح بلا مرجح، وأما في الترجيح بلا مرجح، فيمتنع أيضاً في الموجب دون المختار، لأن نسبة الموجب إلى المتساويات واحدة، لعموم فيضه، وعموم قبولها، فلم يكن وقوع شيء منها أولى من وقوع الآخر، ولا يلزم الترجح بلا مرجح، فلا بد من وجود مرجح مخصص ليتخصص تأثيره به دون غيره، فأما المختار، فجاز أن يرجح أحد الطرفين من غير مرجح يختص به، كالهارب إذا وصل إلى طريقين والجائع إذا وجد رغيفين متساويين، فإنه يختار

---

(١) الأربعين، (١/ ١٠٥).

(٢)المرجع السابق، (١/ ١٠٥).

(٣)السمرقندي، شمس الدين، الصحائف الإلهية، ت. د. أحمد عبد الرحمن الشريف، ص١٥٤. مكتبة الفلاح. ط١ ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

أحدهما ضرورة بل يجوز أن يرجح المرجح[(١)]». والفرق بين الأمرين مهم جدا.

ومسألة نسبة الأولوية في الوجود لبعض الممكنات، ذكرها الرازي في المحصَّل على نحو الإشكال من المعارضين على القول بوجوب مدبر العالم، فلم لا يكون ممكنا وجوده أولى من عدمه، ولأجل هذه الأولوية يستغني عن المؤثر، وعليه فلا يلزم التسلسل، ولا الدور. وأبطل الرازي ذلك القول بإلزامهم بالتسلسل أو الدور اللذين زعموا أنه لا يلزمهما واحد منهما، وذلك بناء على التسليم تنزلا بالقول بالأولوية، مع العلم بعدمها في نفس الأمر[(٢)].

ومسألة الأولوية مذكورة في كتب الكلام، فهي محل بحث مهم: حاصلها كما بينه السمرقندي:

١-أن الأكثرين من الأولين والآخرين قالوا: لا يكون أحد طرفي الممكن أولى به من الآخر.

٢-وقال الأقل: نعم يكون:

أ-فمن هؤلاء من قال العدم أولى لذاته.

ب-ومنهم من قال إن العدم أولى بالموجودات السيالة التي تتغير حالها كل لحظة كالصوت مثلاً، والزمان والحركة، وعوارضها.

ج-ومنهم من قال: الحاصل في الواقع أولى من الطرف الآخر، سواء كان عدما أم وجوداً.

د-ومنهم من زعم أن الوجود أولى عند وجود العلة دون الشرط[(٣)].

كذا فصل السمرقندي المذاهبَ، ومن الواضح أن الأقوال الثلاثة الأخيرة، ليست في محل النقاش، لأن الاعتبار فيها بلحاظ أمر زائد على ماهية الممكن (إما كونه واقعاً، أو كونه سيَّالاً، أو بالنظر لعلته)، والمسألة مفروضة للممكن في ذاته.

---

(١)المرجع السابق، ص١٥٤-١٥٥.

وقوله في آخر الفقرة: المرجح، كذا هي في الكتاب المطبوع، وأظنها المرجوح. ليناسب السياق.

(٢) انظر بحث ذلك في: المحصل، ص٢٤٧-٢٤٩.

(٣) انظر: الصحائف، مرجع سابق. ص١٥٥.

فلا يبقى ممن أثبت أولوية مما يستحق النظر فيه إلا القول الثاني بأن العدم أولى بالممكن، ولو كان العدم أولى لذات الممكن لانقلب الممكن ممتنعا إن أفضى للمنع من قابله، وإلا فإن الإمكان يرجع لأمور لاحقة للممكن، لا لعين ذاته.

وقد رجح السمرقندي أن أحد طرفي الممكن قد يكون أولى به: «إما لذات الممكن أو لكون ذلك الطرف أقل شرطاً، أو أكثر وقوعا، أو أسهل. لكن تلك الأولوية لا تنتهي إلى حد يكفي في وقوع ذلك الطرف، وإلا فلا يخلو من أن يمتنع بها وقوع الطرف الآخر أو لا، فإن امتنع يلزم انقلاب الممكن، وإن أمكن توقف الوقوع على عدم سبب ذلك الطرف، فلا تكون كافية[1]». وهذا القول متصور في إزاء العلة الفاعلة التي قد يفيض عنها الممكن أ قبل ب لقلة شروطه مثلا، فيرجع الأمر إلى أن الأولوية المذكورة ليست راجعة لذات الممكن بل للفاعل، وكذا في القيود الأخرى التي ذكرها. فالظاهر أنه لا أولوية لطرف على آخر كما قرره الرازي.

وقال الدواني (ت ٩٠٨هـ): «قالوا: الممكن لا يكون أحد طرفيه أولى به لذاته أولوية تكفي في وقوعه، وإلا فالطرف الآخر إن امتنع لتلك الأولوية كان ذلك الطرف واجباً، هذا خلف. وإن أمكن فلا يخلو: إما أن يكون وقوعه لوقوع العلة، أو لا، والثاني محال لاستلزامه ترجح المرجوح بلا مرجح، وهذا أفحش من ترجح المساوي بلا مرجح، فتعين الأول. وحينئذ تتوقف الأولوية على انتفاء تلك العلة، إذ على تقدير تحققها ترجِّح الطرف الآخر، وإلا لكان حاله مع العلة كحاله بدونها، فلا تكون العلة علة. وإذا توقفت على عدم علة الطرف المقابل فلا تكون ذاتية، وقد فرضت ذاتية، هذا خلف مع أنه المطلوب[2]»، وناقش هذا المطلب مناقشة واسعة وبيَّن أن الأولوية تستلزم الوجوب[3]، كما قرره الرازي، وأورده الدواني بصورة قياس هكذا: «كلما كان الذات مقتضياً تاما لأولوية أحد الطرفين، فكلما كان الذات ذاتا، كان ذلك الطرف راجحا، وكلما كان ذلك الطرف راجحا كان الطرف الآخر مرجوحا، وكلما كان الطرف الآخر مرجوحا كان ممتنعا، وكلما كان ممتنعا كان ذلك الطرف واجباً، وقد فرض غير واجب. هذا خلفٌ، مع أنه المطلوب. فهو برهان متين لا يرد عليه

(١)**المرجع السابق**، ص١٥٧.

(٢) الدواني، جلال الدين، **رسالة إثبات الواجب القديمة**، مطبوعة مع مجموعة رسائل أخرى. ت. محمد أكرم أبو غوش، ١٦٤-١٦٥، دار النور. ط١ ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.

المرجع السابق، ص١٨٠.

شيء مما أورد في هذا المقام[١]».

والذي يظهر من كلام الرازي أن هناك طريقتين في فهم هذه المقدمة أي: (المحدَث يحتاج إلى محدِث)، الأولى: طريقة أكثر المتقدمين الذين يعبر عنهم بالمشايخ وهي الاكتفاء بمفهوم الحدوث من دون إرجاعه وتحليله إلى الإمكان، والثانية: فِعْلُ ذلك. فقد قال في تقرير الأدلة على حدث العالم: «الطريق الثاني في تقرير هذا البرهان أن نقول: الأجسام محدثة، وكل محدث فهو محتاج إلى المحدِث، من غير تعرض لكون ذلك المحدَث جائزا أو واجباً، وأكثر مشايخ المتكلمين كانوا معولين على هذه الطريقة[٢]»، ثم بين أن لهؤلاء طريقين:

الأول: العلم باحتياج المحدَث إلى المؤثر علم ضروريٌّ. لما يضطر إليه قلب كل من شاهد بناءً لطلب صانعه.

الثاني: أن هذه المقدمة استدلالية، وهم أكثر شيوخ المعتزلة كأبي عليّ وأبي هاشم، وطريقتهم أن الأفعال احتاجت إلينا لأنها محدثة، فالحدوث علة الافتقار إلى المحدِث، وهذا لا يظهر عندهم إلا بعدما نعلم احتياج أفعالنا إلينا بعد حدوثها[٣].

وسنرى في مناقشات المعاصرين أن أقوالهم في هذه المسألة، لا تكاد تخرج عما قرره المتكلمون في تحليلاتهم، وإن اختلفت طرق بيانهم وأمثلتهم التي يسوقونها.

المطلب الخامس: علة الحاجة هي الإمكان

وهو تحليل نظري مفيد في تحديد التعليل العقلي للحاجة إلى القول بلزوم وجود صانع للعالم أو علة له، ويساعد في اطراد المذهب والتحليل النظري، وإبعاد الإيرادات عنه.

قال الرازي: «زعم كثير من مشايخ علم الأصول أن علة الحاجة إلى المؤثر هي الحدوث، ومنهم من زعم أن علة الحاجة هي مجموع الإمكان والحدوث، فيكون الحدوث على هذا القول: شطر العلة، ومنهم من زعم أن الحاجة هي الإمكان بشرط الحدوث، فيكون

---

(١) المرجع السابق، ص١٨٣.

(٢) الأربعين في أصول الدين، مرجع سابق. (١/ ١٢٨).

(٣) انظر: المرجع السابق، (١/ ١٢٨-١٢٩).

الحدوث على هذا القول شرط العلة[١]».

وبين العلامة السمرقندي في الصحائف مذاهب الناس في علة الحاجة على النحو الآتي:

-قال كثير من المتكلمين: إنها الحدوث، والحدوث هو الخروج من العدم إلى الوجود.

-ومنهم من قال: الحدوث شطر العلة، والشطر الآخر: الإمكان.

-ومنهم من قال: الحدوث شرط العلة، والعلة الإمكان.

وقالت الفلاسفة وجمهور المحققين: إنها الإمكان، ولا مدخل للحدوث فيها[٢].

قال الرازي: «وعندنا أن الحدوث غير معتبر في تحقق الحاجة، لا بأن يكون تمام العلة، ولا بأن يكون شطر العلة، ولا بأن يكون شرط العلة.

والدليل عليه: أنَّ الحدوث عبارة عن كون الشيء مسبوقا بالعدم، ومسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود، الذي هو متأخر عن تأثير القادر فيه. والذي هو متأخر في احتياجه إلى القادر، الذي هو متأخر عن علة تلك الحاجة، وعن جزء تلك العلة، وعن شرط تلك العلة، فلو جعلنا الحدوث علة للحاجة، أو جزءاً من هذه العلة، أو شرطا لهذه العلة، لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب، وهو محال[٣]».

المطلب السادس: نفي الدور

وهو من الأمور التي يتوقف عليها هذا الدليل وغيره.

تعريف الدور: أن يحصل موجودان ممكنان، ويكون كل واحد منهما علة لوجود الآخر[٤].

وقد اتفق العلماء على أن الدور باطل، واختلفوا في بعض الطرق التي تفضي للعلم بذلك.

ذكر الرازي أن بعض العلماء احتجوا على فساد الدور بدليل حاصله: «المؤثر متقدم

---

(١)المرجع السابق، (١/ ١٠١).

(٢) انظر: السمرقندي، شمس الدين، الصحائف الإلهية، ص١٥٨، مرجع سابق.

(٣) الأربعين في أصول الدين، مرجع سابق،(١/ ١٠١).

(٤) المرجع السابق، (١/ ١١٦).

على الأثر بالذات، فلو كان كل واحد منهما مؤثرا في الآخر، لكان كل واحد منهما متقدما بالذات على الآخر، فكان كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه، والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدمٌ على ذلك الشيء، فيلزم كون كل واحد منهما مقدما على نفسه بمرتبتين، وذلك محال، لأنه من حيث إنه متقدمٌ، يقتضي أن يكون موجوداً قبل، ومن حيث إنه متأخر يقتضي أن لا يكون موجودا قبل. وهذا يقتضي أن يكون موجودا قبل وأن لا يكون موجودا قبل، فيلزم اجتماع العدم والوجود في الشيء الواحد من الوجه الواحد، وهو محال[١]».

هذا هو حاصل الدليل.

ومع أن الرازي اعتمد هذا الدليل في المحصَّل[٢]، إلا أنه في الأربعين اعترض عليه بأنه يتوقف على إثبات التقدم الذاتي[٣]، وليس المراد التقدم بالزمان، ولكن «التقدم بالذات لا بد من إفادة تصوره، ثم إقامة الدليل على ثبوته، فإن كل واحد من المقامين مما غفلوا عن تلخيصه وتحصيله إلى الآن[٤]».

واقترح الرازي دليلا آخر: «والأولى في إبطال الدور أن يقال: المعلول مفتقر إلى العلة، فلو كان كل واحد منهما معلولا للآخر، لكان كل واحد منهما مفتقرا إلى الآخر، فكان كل واحد منهما مفتقرا إلى المفتقر إلى نفسه، فيلزم كون كل واحد منهما مفتقرا إلى نفسه، وذلك محال. لأن الافتقار إلى الشيء إضافة بين المفتقِر والمفتقَرِ إليه، والإضافة لا تعقل إلا بين الشيئين[٥]». وهذا الدليل ذكره العضد الإيجي أيضا وقال إنه الأقوى تبعا للرازي، ثم قال: « ولا يرد المضافان لأنهم اعتباريان، أو تلازمهما لوحدة السبب. ومع ما سبق فإن عني بالافتقار امتناع الانفكاك فقد يتعاكس، ولا امتناع، وإن أريد مع نعت التأخر، جاء في التأخر ما جاء في التقدم بعينه[٦]».

وقال السمرقندي: «أما -إبطال الدور- فلأنه لو توقف وجود الشيء على ما يتوقف

---

(١) المرجع السابق، (١/ ١١٦).

(٢) انظر: المحصَّل، مرجع سابق، ص٢٤٥-٢٤٦.

(٣) الأربعين في أصول الدين، مرجع سابق، (١/ ١١٦).

(٤) المرجع السابق، (١/ ١١٧).

(٥) المرجع السابق، (١/ ١١٧).

(٦) الإيجي، عضد الدين، المواقف،مرجع سابق، ص٨٩، عالم الكتب.

عليه وجوده، لزم توقفه على نفسه، وتقدمه عليها[1]».

وأورد السمرقندي إيرادا مهما أجاب عنه: «فإن قلتَ: اتفقت الآراء على أن الماهية من حيث هي جاز أن تكون علة لشيء، فلم لا يجوز أن تكوم ماهية أحدهما علة لوجود الآخر، ووجود الآخر علة لوجوده، وحينئذ لا يلزم توقف الشيء على نفسه، ولا تقدمه.

قلت: حينئذ لا يكون دورا، ويعود المحذور أيضاً، إذ لو كانت الماهية علة، فما لم تتحقق لا يتحقق معلولها، وهي لا تتحقق إلا بعد الوجود لما عرفت أنها قبل الوجود غير متقررة، وحينئذ يعود المحال. وماهية الواجب متقررة في نفس كونها ماهية، ومقتضية للوجود الخارجي. ومنع الإمام –أي الرازي- كون المحتاج إلى المحتاج محتاجا، لأن العلة القريبة تكفي في وجود المعلول: وإن لم توجد البعيدة فالمعلول بالحقيقة لا يحتاج إلى العلة البعيدة، وفساده غير خفي على المحصّل[2]».

المطلب السابع: العلة المؤثرة لا بد أن تكون موجودة حال وجود المعلول

وهي مقدمة لازمة في هذا الدليل، من جهة قولهم إن الحوادث أزلية، وأسبابها منقضية غير باقية، وقد يعبر عنها بأن يقال: المؤثر التام، لا بد وأن يوجد حال الأثر[3].

قال الرازي: «الدليل عليه: أنه لو لم يكن كذلك، لكان عند حصول المعلول تكون العلة غير موجودة، فيلزم حصول المعلول حال عدم العلة، فحينئذ يكون حصول ذلك المعلول بكون العلة غير موجودة، فيلزم حصول المعلول حال عدم العلة، فحينئذ يكون حصول ذلك المعلول لا لأجل تلك العلة، وقد فرضنا الأمر كذلك. هذا خلف[4]».

وقال الإيجي: «العلة يجب أن تكون مع المعلول، وإلا فقد افترقا، فليس وجوده لوجودها[5]».

---

(١)الصحائف الإلهية، مرجع سابق ص١٤١.

(٢)المرجع السابق، ص١٤٢.

(٣) الأربعين، مرجع سابق، (١/ ١١٩).

(٤)المرجع السابق، (١/ ١١٨). انظر: الإيجي، عضد الدين، المواقف، مرجع سابق ص٨٩.

(٥) المواقف مرجع سابق: ص٨٩.

-انظر: رسالة إثبات الواجب القديمة، جلال الدين الدواني، مرجع سابق، ص١٨٨.

المطلب الثامن: إبطال التسلسل

وهذا هو البحث الأَهَمُّ في الدليل، ولذلك اعتنى به المتقدمون والمتأخرون، وما يزال محل اهتمام بين العلماء في الغرب حتى اليوم أيضاً، لأنه لو ثبت، فقد انتهت المسألة من أصلها.

تعريف التسلسل: عرَّف العضد الإيجي التسلسل بقوله: «وهو أن يستند الممكن إلى علة، وتلك العلة إلى علة، وهلم جراً إلى غير النهاية[1]».

وهناك عدة براهين على بطلان التسلسل:

البرهان الأول:

وهذا البرهان قد ساقه العضد والسيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف بطريقة مطولة، وفيها دقائق[2]، وقرره السمرقندي بطريقة ملخصة، وسنعتمد طريقته مع توشيتها بتوضيحات من المواقف.

التقرير الثاني للبرهان: وهو تقرير السمرقندي مع زيادة توضيح وإعادة ترتيب:

علة المجموع:

١-إما ماهيته: وهو باطل، وإلا لكان المجموع واجباً.

وبيانه كما في شرح المواقف: «وليس ذلك الجميع الموجود بواجب لذاته؛ لاحتياجه إلى كل جزء من أجزائه التي كلها ممكنة، والمحتاج إلى الممكن أولى بأن يكون ممكنا. فذلك الجميع

---

(١) المواقف، مرجع سابق. ص٩٠.

(٢)انظر:

الإيجي،عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (ت: ٧٥٦هـ)، كتاب المواقف، مع شرحه للسيد الشريف الجرجاني، (١/ ٤٤٩-٤٥٠)، دار الجيل - لبنان - بيروت - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ط١، ت: عبد الرحمن عميرة.

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (ت: ٧٥٦هـ)، شرح المواقف، الشريف الجرجاني، (١/ ٥٣٥-٥٣٦)، الطبعة العثمانية القديمة، وعليها حواشي جلبي والسيالكوتي. طبعة دار الطباعة العامرة.

-وأيضا: الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي، مرجع سابق. (١/ ١٢٠-١٢١).

-وأيضاً: الصحائف، شمس الدين السمرقندي، مرجع سابق. ص١٤٣.

ممكنٌ؛ لانحصار الموجود في الواجب والممكن[1]».

٢-أو نفسه: وهو باطل، وإلا يلزم تقدم الشيء على نفسه.

٣-أو بعضه، أو المركب من الداخل والخارج: وهو باطل، لأن أي بعض فرض علة للمجموع كانت علة هذا البعض أولى بذلك.

٤-أو خارج عنه: وهذا هو المتعين. وهي لا بد أن تكون علة لبعض أفراد المجموع، إذ لو لم تكن علة لشيء أصلا، يمتنع أن تكون علة للمجموع، وإذا كانت علة لبعضها، يجب أن تكون طرفا للسلسلة إذ لو كانت بعدها علة أخرى، كانت هي داخلة في السلسلة لا خارجة. هذا خلف. فقد انتهت الآحاد بها، وبطل التسلسل.

ويلزم من ذلك أيضا كونها واجبة، وإلا لكانت داخلة في السلسلة.

قال السمرقندي: «وهذا التقرير ليس في كتب القوم[2]».

وقد مرَّ معنا في دليل الوجوب والإمكان، تقرير ليبنتز لوجوب انقطاع السلسلة لإثبات الواجب، وهو قريب جدا مما ذكره المتكلمون هنا[3].

الاعتراضات على هذا الدليل:

الاعتراض الأول: أن لفظ الجميع والمجموع والجملة إنما يطلق على المتناهي.

وهذا نزاع لفظي، إذ المراد بالمجموع ههنا: هو تلك الأمور بحيث لا يخرج عنها واحد منها، وهذا اعتبار معقول في الأمور المتناهية وغير المتناهية.

الاعتراض الثاني: أن الآحاد الممكنة المتسلسلة إلى غير النهاية إذا كانت متعاقبة، لم يكن لها مجموع موجود في شيء من الأزمنة.

---

(١) شرح المواقف مرجع سابق. (١/ ٤٤٩)،

(٢) الصحائف، مرجع سابق. ص١٤٤.

(٣)في كتاب الأربعين جعل الإمام الرازي ما يدل على أن المجموع المركب محتاج إلى مؤثرٍ مغايرٍ له، دليلاً برأسه على قطع التسلسل، ثم انتقل في الدليل الثاني على قطع التسلسل إلى احتمال أن يكون المؤثر داخلا في المجموع أو خارجا عنه، وجعله دليلا ثانياً، وقد جعلهما العضد والسيد دليلا واحداً مؤلفا من مرحلتين، ويبدو أن صنيعهما أدقُّ، ووافقهم الإمام الرازي في ذلك في كتاب المحصَّل.

-انظر: المحصل، ص٢٤٦. مع نقد المحصل لنصير الدين الطوسي، مرجع سابق.

جوابه: أن كلامنا في العلل المؤثرة، وقد سبق وجوب اجتماعها مع المعلول.

الاعتراض الثالث: وهو اعتراض مهم ما زالت بحوث المعاصرين تدور حوله، وحاصله: أن تلك الآحاد على تقدير اجتماعها في الوجود، تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية تصير بها شيئا واحدا، وتعتبر أخرى بدون تلك الهيئة.

فإن أردت بجميع السلسلة: المعنى الأول، لم يكن موجودا، ولا ممكن الوجود أيضا؛ لأن الهيئة الوحدانية العارضة لها في العقل أمر اعتباري، يمتنع وجوده في الخارج، واستحالة جزء من المركب مستلزمة لاستحالة الكل.

وإن أردت به المعنى الثاني: اخترنا أن علة الجميع نفسه، على معنى أنه يكفي في وجوده نفسه، من غير حاجة إلى أمر خارج عنه؛ فإن الثاني علة للأول والثالث علة للثاني، وهكذا، فلكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها.

ولما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الأفراد، لم يحتج إلى علة أخرى خارجة عن علل الأفراد، ولا امتناع في تعليل الشيء بنفسه على هذا الوجه، أي: أن يعلل كل واحد من أشياء غير متناهية بما قبله في الترتيب الطبيعي، فلا تحتاج تلك الأشياء إلى علة خارجة عنها، فتكون تلك الأشياء معللة بنفسها على معنى أنها كافية لوجودها بما فيها. إنما الممتنع تعليل شيء واحد معين بنفسه [(١)].

وقد ذكر النصير الطوسي هذا الاعتراض في نقد المحصل فقال: «في إبطال التسلسل موضع نظر، وذلك أنه –أي الرازي– أثبت لمجموع الأمور الغير المتناهية مؤثراً بسبب احتياج المجموع إلى آحاده، وإنما يجب من ذلك أن يكون للمجموع مؤثرات لا نهاية لها هي الآحاد، وإذا لم يكن كل واحد من تلك الآحاد علة لنفسه ولا لعلله يلزم أن لا يكون علة بانفراده للمجموع، ولا يلزم أن لا يكون هو مع سائر الآحاد علةً، بل الحق ذلك، وحينئذ يكون علل المجموع داخلة فيه، ولا يلزم من ذلك أن يكون علة المجموع خارجة عنه، فلا يتمُّ مطلوبه[(٢)]».

والجواب: أن المراد هو المعنى الثاني، فيكون المجموع حينئذ عين الآحاد. ولا شك أن

---

(١) انظر شرح المواقف، مرجع سابق. (١/ ٥٣٧-٥٣٨) الطبعة العثمانية.

(٢) نقد المحصَّل، مطبوع مع المحصل للرازي، مرجع سابق. ص٢٤٦.

هذه الآحاد ممكنات موجودة، كما أن كل واحد منها موجود ممكن، وكما أن الموجود الممكن محتاج إلى علة موجدة كافية في إيجاده، كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة إلى علة موجدة كافية في إيجادها بالضرورة.

وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة داخلة في السلسلة، كانت العلة الموجدة لجميع الآحاد جميع تلك العلل الموجدة للآحاد.

وحينئذ نقول: جميع تلك العلل الموجدة للآحاد التي هي علة موجدة لجميع الآحاد، إما أن تكون عين السلسلة أو داخلة فيها أو خارجة عنها، والأول: محال لأن العلة الموجدة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحدا معينا، أو مركبا من آحاد متناهية أو غير متناهية، يجب أن يتقدم بالوجود على ذلك الشيء، ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود.

والاشتباه إنما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة بآخر منها، وبين تعليل مجموعها بمجموعتها، وهما أمران متغايران.

والأول: هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد إبطاله بطريق الاستدلال.

والثاني: مما ينبه على بطلانه، فإنه باطل بديهة على أي وجه فرض، سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور أو لا على سبيل الدور.

الاعتراض الرابع: أن العلة الموجدة للكل، لا يجب أن تكون موجدة لكل واحد من أجزائه، حتى يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة جزءا منها، كونُ ذلك الجزء موجدا لنفسه؛ فإن الواجب إذا أثر في ممكن، حصل مجموعها، وذلك المجموع ممكن؛ لتوقفه على الممكن الذي هو جزؤه فلا بد له من موجد. ويمتنع أن يكون ذلك الموجد موجدا لكل جزء منه؛ لامتناع كون الواجب أثرا لشيء. ويمتنع أن يكون ذلك الموجد موجدا لكل جزء منه؛ لامتناع كون الواجب أثرا لشيء.

الجواب: أن الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتأثير والإيجاد، ولا يمكن أن يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلةً بالتأثير، على معنى: أن لا يكون له شريك في التأثير في تلك السلسلة، وإلا كان ذلك البعض مؤثرا في نفسه لأنه ممكن، فلا بد له من علة مؤثرة، ولا يمكن أن تكون تلك العلة المؤثرة غيرَ ذلك البعض، وإلا لم يكن ذلك البعض مستقلا بالتأثير في السلسلة، بل كان له شريك فيه، ولا يمكن أن يكون في السلسلة المفروضة

بعض مستغن عن المؤثر، كما في المركب من الواجب والممكن.

وبهذا تبين بطلان ما قيل: من أنه يجوز أن يكون ما قبل المعلول الأخير علة للجميع، وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة، وهكذا، لأنه: لو كان ما قبل المعلول الأخير، علة موجدة للسلسلة بأسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة، لكان علة لنفسه قطعا [(١)].

والذي ذَكَر هذا القيل أعني: «يجوز أن يكون ما قبل المعلول الأخير علة للجميع...الخ» هو شمس الدين السمرقندي في الصحائف، فقد قال بعد تقرير البرهان: «وفيه نظر، إذ لا نسلم أن البعض ليس بعلة، لِمَ لا يجوز أن يكون ما بعد المعلول الأول إلى غير النهاية علة؟ إذ هو بحيث لو تحقق يتحقق المجموع ضرورة، وحينئذ لا يلزم شيء مما ذكرتم، وتكون علة ذلك البعض ما بعد معلوله الأول إلى غير النهاية، وكذا علة علته، وعلى هذا القياس إلى ما لا نهاية له، وهذا منع ما خطر ببال أحد[(٢)]».

ما يجري فيه هذا البرهان:

قال السيد الشريف الجرجاني: «واعلم أن هذا الدليل إنما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة في العلل، لا متنازلة في المعلولات كما لا يخفى على ذي فكرة [(٣)]».

واعترض عبد الحكيم على قوله: إن البرهان لا يجري إلا في العلل المتصاعدة، فقال: «فيه بحث، لأنه إذا فرض المبدأ علة معينة، صدر عنها معلول آخر، وهلم جرا، إلى غير النهاية، يكون كل واحد من تلك الآحاد سوى المبدأ علة من وجه معلولاً من وجه، فنقول: كما أن لكل واحد من تلك الآحاد معلولا، كذلك يكون لمجموعها أيضا معلول، لأنه ليس عبارة إلا عن الآحاد التي كل واحد منها علة، فمعلوله إما نفسه أو جزؤه، فيلزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتبة أو بمراتب، وإما خارج عنه، والخارج عن جميع السلسلة التي فرضت متنازلة إلى غير النهاية يكون علة لا معلول له، فينقطع السلسلة.

---

(١) انظر شرح المواقف:

-الطبعة العثمانية، مرجع سابق. (١/ ٥٣٧-٥٤٠).

-طبعة عميرة مرجع سابق.: (١/ ٤٥١-٤٥٣).

(٢) الصحائف، مرجع سابق. ١٤٣.

(٣) شرح المواقف، مرجع سابق. (١/ ٤٥٠)، الطبعة العثمانية.

فخلاصة البرهان جارٍ في المعلولات الغير المتناهية أيضا[1]».

البرهان الثاني: برهان التطبيق

هذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق، وهو العمدة في إبطال التسلسل، لجريانه:

-في الأمور المتعاقبة في الوجود: كالحركات الفلكية.

-وفي الأمور المجتمعة، سواء كان بينها ترتب طبيعي: كالعلل والمعلولات، أو وضعي: كالأبعاد، أو لا يكون هناك ترتب أصلا: كالنفوس الناطقة المفارقة.

وليس أيضا متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول، فيستدل به على تناهي هذه الأمور كلها.

واشترط الفلاسفة لإبطال التسلسل شرطين: الأول: أن تكون الأفراد موجودة بالفعل، والثاني: أن يكون بينها ترتب بوجه ما لكي يتأتى التطبيق بينها. وسيأتي تفصيل قولهم قريباً وتوجيه اعتراضهم مع الردِّ.

تقرير البرهان:

- إذا كان التسلسل في جانب العلل: نفرض من معلول ما بطريق التصاعد إلى غير النهاية جملة، ومما قبله بمتناه إلى غير النهاية جملة أخرى.

- وإذا كان في جانب المعلولات: فرضنا من علة معينة بطريق التنازل إلى غير النهاية جملة، ومما بعدها بمتناه إلى غير النهاية جملة أخرى.

-فيحصل هناك جملتان غير متناهيتين، إحداهما زائدة على الأخرى بعدد متناه.

-ثم نطبق الجملتين إحداهما على الأخرى من ذلك المبدأ، أي: من ذلك الجانب الذي لكل واحدة منهما فيه مبدأ: فالأول من أحداهما بإزاء الأول من الأخرى، والثاني بالثاني وهلم جرا.

-فإن كان بإزاء كل واحد من الجملة الزائدة واحد من الجملة الناقصة في عدة الآحاد، كانت الناقصة مساوية للزائدة في عدة الآحاد، هذا خلف.

-وإن لم يكن بإزاء كل واحد من الزائدة، واحد من الناقصة، وجد في الزائدة جزء لا

---

(١) السيالكوتي، عبد الحيكم، حاشية على شرح المواقف، مرجع سابق. (١/ ٥٤٠).

يوجد بإزائه في الناقصة شيء، وعند الجزء الذي لا يوجد بإزائه شيء من الناقصة، تنقطع الناقصة بالضرورة، فتكون الناقصة متناهية لانقطاعها.

والزائدة لا تزيد عليها إلا بمتناه، كما صورناه.

والزائد على المتناهي بمتناه متناه بلا شبهة.

فيلزم انقطاعهما وتناهيهما في الجهة التي فرضناهما غير متناهيتين وغير منقطعتين فيها، هذا خلف[(١)].

ما يجري فيه برهان التطبيق:

هذا البرهان يستدل به –عند المتكلمين– على بطلان اللاتناهي في الأمور التي ضبطها وجودٌ لا في كل ما يفرض تسلسله، وإنما قلنا: قد ضبطها وجود، ولم نقل: قد اجتمعت في الوجود؛ ليتناول كل ما له وجود إما معا سواء كان بينها ترتب أو لم يكن، وإما على سبيل التعاقب: أي بلا اجتماع في الوجود؛ فإن ترتب هذين النوعين –أي: المجتمعة في الوجود والمتعاقبة فيه– ليس بمجرد اعتبار الوهم، كما في مراتب الأعداد لأن الآحاد فيهما قد اتصفت بالوجود في نفس الأمر: إما مجتمعة وإما متعاقبة.

والبرهان يجري أيضا في المعلولات غير المتناهية كالعلل أيضاً[(٢)].

وكذلك نصَّ الشهرستاني على أن البرهان يجري أيضا في حركات غير متناهية أو أشخاص غير متناهية ومتعاقبة أو مجتمعة، وفي النفوس غير المتناهية معاً أو مجتمعة في الوجود[(٣)].

---

(١)انظر: شرح المواقف

-طبعة عميرة: (١/ ٤٥٣-٤٥٦)

-الطبعة العثمانية: (١/ ٥٤٠-٥٤٤)

-وأيضاً: الأربعين في أصول الدين، مرجع سابق. (١/ ١٢٠-١٢١).

-انظر: كتاب الصحائف الإلهية، ص١٤٥ لشمس الدين السمرقندي، فقد ذكر برهان قريبا من برهان التطبيق، وإن كان بصورة أخرى، فقد اعتمد على التفاوت في مراتب الأعداد. ووصفه بقوله: «وهذا برهان ما مسته الأفكار».

-انظر: رسالة إثبات الواجب القديمة، جلال الدين الدواني، ص١٣٩. مرجع سابق.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٥٣.

(٣) انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص٢٥. مرجع سابق.

الاعتراضات على هذا الدليل:

الاعتراض الأول: نُقِضَ[1] هذا الدليل بمراتب الأعداد، لأن الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها. وذلك لأنا نفرض جملتين من الأعداد، إحداهما تضعيف الواحد مرارا غير متناهية، والأخرى تضعيف الألف كذلك، ثم نطبق إحداهما على الأخرى بأن: نضع الأول من الزائدة بإزاء الأول من الناقصة، ونسرد الكلام إلى آخره، مع أن هاتين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة.

وأضاف الدواني أن البرهان نقض أيضاً بالحوادث اليومية والنفوس الناطقة أيضاً[2].

الجواب عن هذا النقض:

بين الدواني أن هذا النقض غير وارد على المتكلمين فإنهم يقولون بتناهي الحوادث، والنفوس، والنقض بمراتب الأعداد يعتذرون عنه بأنه موهوم محضٌ، إذ لم يضبطها وجود أصلا، فينقطع بانقطاع التوهم، فلا يجري فيه التطبيق، بخلاف الحوادث، فإنها وإن لم تجتمع في الوجود فقد ضبطها الوجود الخارجي، فليس موهوما محضا، وأما على مذهب الحكماء، فظاهر الورود[3]، ولذلك يضطرون إلى تقييد البرهان مع عمومه، وهو يثبت ضعف قولهم، لأن تخصيص العقليات لا يليق بالعقلاء.

إن المعلولات بل جميع ما يستدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه **قد ضبطها وجود،** فليس المذكور الذي هو المعلولات وأخواتها أمرا وهميا محضا، حتى يكون انقطاعها في التطبيق بانقطاع الوهم، وذهابها فيه باعتباره، بخلاف مراتب الأعداد فإنها وهمية محضة، فلا يكون ذهابها في التطبيق إلا باعتبار الوهم، لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الأمور الوهمية التي لا تتناهى فتنقطع تلك الأمور بانقطاع الوهم عن تطبيقها، فلا يلزم محذور[4].

---

(١) قال عبد الحكيم: اعلم أن معنى النقض: جريان الدليل بجميع مقدماته في شيء مع تخلف الحكم عنه. فجوابه إما بمنع جريان الدليل في صورة النقض لعدم صدق بعض مقدماته فيها، وإما بمنع تخلف الحكم عنه فيها. (حاشية على شرح المواقف، (١/ ٥٤٢).

(٢) انظر: رسالة إثبات الواجب القديمة، مرجع سابق. ص١٤٠.

(٣)المرجع السابق، ص١٤٠-١٤١.

(٤) انظر المرجع السابق، ص١٤١.

وتحقيقه: أن الأعداد لكونها وهمية محضة ليس فيها جملتان في نفس الأمر تطبقان.

فنختار أن: الجملتين المفروضتين في الأعداد تنقطعان في التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق؛ لعجزه. وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع ما لا يتناهى في نفس الأمر، حتى يكون محالا؛ إذ ليست الجملتان في نفس الأمر، فلا يتصور أن يكون انقطاعهما في نفس الأمر.

-أو نختار أنهما: لا تنقطعان، ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الأمر، لأن هذا التساوي فرع وجودهما في نفس الأمر، بخلاف ما له وجود في نفس الأمر، فإنه يلزم فيه أحد أمرين إما انقطاعه في نفس الأمر، فيكون ما لا يتناهى في الواقع متناهيا فيه، أو عدم انقطاعه في نفس الأمر، فيلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة.

وكلاهما محال كما ظهر(1).

الاعتراض الثاني: البرهان التطبيقي لا يجري في هذا المقام

قال الحكماء: إنما يمتنع التسلسل في أمور لها وجود بالفعل، وترتُّبٌ: إما وضعا وإما طبعا؛ ليسقط عنهم لزوم النقض بالأعداد مثلاً(2).

وتلخيص ما ذكره الفلاسِفة في شروط برهان التطبيق وقيوده: أنه إذا كانت الآحاد **موجودة معا بالفعل**، وكان بينها ترتب أيضا، فإذا جعل الأول من إحدى الجملتين بإزاء الأول من الجملة الأخرى، كان الثاني بإزاء الثاني قطعا، وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة، وإذا لم تكن موجودة في الخارج معا، لم يتمَّ، لأن وقوع آحاد أحداهما بإزاء آحاد الأخرى ليس في الوجود الخارجي؛ إذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان أصلا، وليس في الوجود الذهني أيضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة، ومن المعلوم أنه لا يتصور وقوع بعضها بإزاء بعض إلا إذا كانت موجودة تفصيلا معا: إما في الخارج، أو في الذهن.

وكذا لا يتم التطبيق إذا كانت الآحاد موجودة معا، ولم يكن بينها **تَرَتُّبٌ بوجْهٍ ما**؛ **إذ لا** يلزم من كون الأول بإزاء الأول، كونُ الثاني بإزاء الثاني، والثالثُ بإزاء الثالث، وهكذا لجواز أن يقع آحاد كثيرة من أحداهما بإزاء واحد من الأخرى، اللهم إلا إذا لاحظ العقل كل واحد

---

(١) انظر: المواقف مع شرحها والحواشي عليها، مرجع سابق. (١/ ٥٤٢).

(٢) انظر المرجع السابق (١/ ٥٤٢).

-نهاية الإقدام في علم الكلام، ص٦، مرجع سابق.

من الأولى واعتبره بإزاء واحد من الأخرى، لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة، ولا في زمان متناه، حتى يُتَصَوَّر هناك تطبيق، ويظهر الخلف، بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل.

ويزداد وضوح هذا التصوير: بتوهم التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستواء، وبين أعداد الحصى، فإنك في الأول إذا طبقت طرف أحد الجبلين على طرف الآخر، كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من أحدهما، بإزاء جزء من الثاني، وليس الحال في أعداد الحصى كذلك، بل لا بدَّ لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها.

قالوا: فقد ظهر أنه لا بدَّ من هذين القيدين (الوجود معا بالفعل، وحصول الترتب بينها بوجه ما) في تتميم البرهان التطبيقي، فلا نقض بالأعداد أصلا[(١)].

قال السمرقندي: «ثم شرطوا –أي الحكماء– في وجوب التناهي: كون الآحاد موجودة دفعة مع ترتيب وضعي أو طبيعيّ، وأما الذي لا تكون آحاده موجودة دفعة كالأزمنة الماضية، والحركات الحالية، أو الذي لا يكون له ترتيب كالنفوس الناطقة –عندهم– فجوزوا كونه غير متناه، وأنت تعرف أن هذا البرهان بتقدير صحيته يعم الجميع، والتخصيص هذر في العقليات[(٢)]».

قال الشهرستاني: «قال أبو علي ابن سينا: ها هنا فرق وهو أن الجسم له ترتيب وضعيّ، أمكنك أن تعين فيه نقطة، ثم ترتب عليها جواز الانطباق والامتداد، إلى ما لا يتناهى، وليس للحركات المتتالية ترتيب وضعيّ، فإنها ليست معا في زمان واحد، فلا يمكنك أن تعين فيها حركة واحدة، وترتب عليها جواز الانطباق، لأن ما لا يترتب في الوضع، أو الطبع، فلا يحتمل الانطباق[(٣)]».

وأجاب الشهرستاني عن كلام ابن سينا بقوله: «قيل له: جوابك عن هذا الفرق من وجهين

أحدهما: أنك فرضتَ النقطة في الجسم والامتداد إلى ما لا يتناهى بالوهم، وقدَّرت

---

(١) انظر: شرح المواقف، الطبعة العثمانية، مرجع سابق. (١/ ٥٤٤).

(٢) الصحائف الإلهية، مرجع سابق. ص١٤٧.

(٣) نهاية الإقدام في علم الكلام، مرجع سابق. ص٢٥-٢٦.

التطبيق أيضا بالوهم، فقدر –وهما– أن الحركات الماضية كأنها موجودة متعاقبة، والأزمنة أيضا كأنها موجودة وهما متعاقبة، على مثال خط موهوم لا يتناهى، تركب من نقط متتالية، والحدود في الحركات والأوقات في الأزمنة، كالنقط في الخطوط، والتعاقب كالتتالي، والعلة التي لأجلها امتنع اللاتناهي، ووجب أن تتناهى، فهو أنه مؤدٍّ إلى أنه يكون الأقل مثلَ الأكثر، والناقص مثل الزائد، وهذا موجود في الموضعين جميعاً».

وهذا الجواب من باب المعارضة بناء على مقدمات الخصم، وهو أسلوب صحيح، فابن سينا قدر في الجسم ما لا يتناهى من النقاط، وهذا غير موجود بالفعل، وقدر التطبيق بينها بالوهم، لا بالفعل والتفصيل، فيلزمه تجويز تقدير مثلها في باب الحركات الماضية.

قال الشهرستاني: «ولذلك قال المتكلم: إنا إذا فرضنا الكلام في اليوم الذي نحن فيه، وقلنا: ما مضى من الأيام غير متناه عندكم، وما بقي أيضا غير متناه، والباقي والماضي متساويان، متماثلان في عدم التناهي، فلو فصلنا من الماضي سنة، وأضفناها إلى الباقي، صار الماضي ناقصا، والباقي زائدا وهما متماثلان في نفي التناهي، أدى ذلك إلى أن يكون الزائد مثل الناقص[1]». وهذا الإلزام بناء على التقدير الماضي الذي حقق بناءً على مذهبهم لزوم جوازه. ويبقى الاحتمال الوحيد أن يقال: إن هذا كله لا يلزم إلا بناء على القول بلزوم تساوي اللانهايات، ولكن ما الموجب لتساويها في نفس الأمر، وما المانع من أن تكون اللانهايات غير متساوية، بل متفاوتة، فلا يصح كل ما ذكرتموه من المعارضات، وبعض البراهين، وأيضا قد يقال إن عمليات الجميع والطرح بهذا الأسلوب لا يصح إلا في الكميات المتناهية، أما اللانهايات، فلا يصح فيها هذا النحو من العمليات الرياضية. وسوف نرى بعض ما قيل في هذه البحوث عند ذكر بحوث المعاصرين والمحدثين في ذلك.

وألزمهم الشهرستاني بوجه آخر، حاصله أن الترتيب يلزم فيما جوزوه من لاتناهي النفوس المجردة، وذلك لارتباطها في زمان ما بالأجسام، وكذا في المواليد فهناك ترتيب زماني بين الوالد والولد حيث يتوقف وجود الولد على الوالد، وهذا الترتيب يقدح في تجويز ما جوزوه، وكذا هناك ترتيب بين الحركات فلا توجد حركة إلا بعد وجود سابقتها كالعلل

(١)المرجع السابق، ص٢٥-٢٧.

والمعلولات، فيلزم انتهاؤها[1].

قال العضد مع شرح السيد الشريف الجرجاني ردا على الفلاسفة: «وأنت تعلم أن برهان التطبيق عامٌّ لقيامه وجريانه في كل ما ضبطه وجودٌ، كما قررناه لك، فتخصيص المدلول ببعض ذلك المضبوط أعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتب بوجه من الوجوه، اعتراف بالتخلف، أي بتخلف المدلول عن الدليل في البعض الآخر، أعني الحوادث المتعاقبة، والأمور المجتمعة بلا ترتب، وإنه يوجب بطلان الدليل لكونه منقوضا[2]».

فظهر أن هناك اتفاقا بين المتكلمين على أن البرهان التطبيقي عامٌ، وتخصيص الأدلة العقلية يبطلها، فتخصيص الفلاسفة للدليل بما ذكروه ليسلم لهم التسلسل في الحركات، مبطل لأصل الدليل، ولكن بما أن الدليل صحيح، فلا يصح تقييدهم.

الاعتراض الثالث: اعترض الفلاسفة بأن التطبيق تبع للملاحظة المفصلة وهي غير حاصلة.

الجواب: يكفي في التطبيق ملاحظة شيء بإزاء شيء ولو على وجه الإجمال. ولا يخفى أن العقل يمكن أن يلاحظ كلام من آحاد إحدى السلسلتين بإزاء واحد من الأخرى على الاتساق، وبذلك يتم الغرض، إذ حينئذ لا يخلو إما أن يكون بإزاء كلٍّ من الأولى شيء من الثانية أو لا[3].

وقد يقال: لو اشترط اللحاظ التفصيلي في النفي، لاشترط بصورة أولى في الإثبات عند مثبتي السلسلة اللامتناهية، ولكن هم لا يتصورن أفراد السلسلة تفصيلا، وهذا معلوم بالضرورة، إذن هذا ليس شرطاً لنقض السلسلة.

الاعتراض الرابع: المعارضة بالتفاوت بين المعلومات والمقدورات

تقرير الاعتراض: قرر الشهرستاني هذا الاعتراض بالصورة الآتية على لسان الفلاسفة: ألستم أثبتم تفاوتا في معلومات الله تعالى وفي مقدوراته، فإن العلم عندكم متعلق بالواجب والجايز والمستحيل، والقدرة لا تتعلق إلا بالجائز، فكانت المعلومات أكثر،

---

(١) انظر المرجع السابق نفسه.

(٢) انظر شرح المواقف: -طبعة عميرة: (١/ ٤٥٦). -الطبعة العثمانية: مرجع سابق. (١/ ٥٤٤).

(٣) انظر: رسالة إثبات الواجب القديمة، مرجع سابق ص١٥٢.

والمقدورات أقلّ، والقلة والكثرة قد تطرقتا إلى النوعين، وهما غير متناهيين[1]. وهو أوضح من تقرير الغزالي للإشكال نفسه[2].

أجاب الغزالي: «نحن إذا قلنا: لا نهاية لمقدوراته، لم نرد به ما نريد بقولنا لا نهاية لمعلوماته، بل نريد به: أن لله تعالى صفة يعبر عنها بالقدرة، يتأتى بها الإيجاد، وهذا التأتي لا ينعدم قطّ. وليس تحت قولنا: (هذا التأتي لا ينعدم) إثبات أشياء فضلاً عن أن توصف بأنها متناهية أو غير متناهية، وإنما يقع على الغلط لمن ينظر من حيث التصريف في اللغة، فيظنّ أن المراد بهما واحد، هيهات، هيهات، فلا مناسبة بينهما البتة. ثم تحت قولنا: المعلومات لا نهاية لها، أيضا سرٌّ يخالف السابق منه إلى الفهم، إذ السابق إلى الفهم إثبات أشياء تسمى معلومات لا نهاية لها، وهو محال، بل الأشياء هي الموجودات، وهي متناهية، ولكن بيان ذلك يستدعي تطويلاً. وقد اندفع الإشكال بالكشف عن معنى نفي النهاية عن المقدورات، فالنظر في الطرف الثاني وهو المعلومات مستغنى عنه في دفع الإلزام[3]».

وأما الشهرستاني فقد أجاب بجواب أكثر وضوحا أيضا: «قلنا: نحن لم نثبت معلومات أو مقدورات هي أعداد بلا نهاية، بل معنى قولنا: إنها لا تتناهى أي العلم صفة صالحة يعلم به ما يصح أن يعلم، والقدرة صفة صالحة يقدر بها على ما يصح أن يوجد. ثم ما يصح أن يعلم وما يصح أن يقدر عليه، لا يتناهى، وليس ذلك عددٌ أنقص من عدد، حتى يكون ذلك نقضا، لما ذكرناه، وإنما الممتنع عندنا أعداد يحصرها الوجود، وهي غير متناهية[4]».

والحقيقة أن جواب الشهرستاني إلى هذا الحد واضح كافٍ، دافع للشبهة من أصلها. ولكنه أكمل توضيحا وزيادة بيان، فقال: «فنقول: قد بينا أن ما لا يتناهى إنما يمكن تصوره في الوهم والتقدير، لا في الوجود، كالعدد، يقال له إنه لا ينتهي، تضعيفاً، وليس نعني به أن العدد الغير متناه موجود محصور، بل المعنيّ: أنك إذا قدرت أو توهمت ضعفا فوق ضعف إلى

---

(١) نهاية الإقدام، مرجع سابق. ص٢٩.

(٢) انظر الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، ص١٠٠.

(٣)المرجع السابق، ص١٠٠-١٠١.

(٤) نهاية الإقدام، مرجع سابق. ص٢٩-٣٠.

ما لا يتناهى أمكنك ذلك[1]».

يعني أن اللاتناهي في الأعداد لا نهاية تقديرية لا تحقيقية.

ثم قال: «كذلك المعلومات والمقدورات على التقدير الوهمي لا يتناهى، ولصلاحية العلم أن يُعْلَمَ به كلُّ ما يصِحُّ أن يُعْلم، ويُخْبَرَ عنه، يقال: إن العلم لا يتناهى، وكذلك لصلاحية القدرة أن يُقدر بها على كل ما يصح أن يقدر عليه يقال: إن القدرة لا تتناهى، فلا القدرة ولا العلم أمر بسيط ذاهب في الجهات لا يتناهى، ولا المعلومات والمقدورات أعداد كثيرة لا تتناهى، وهكذا ينبغي أن تفهم من قولنا: ذات الباري لا تتناهى، أي هو واحد لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه، فلا يتطرف إليه نهاية بوجه من الوجوه[2]».

أي إن لا تناهي الذات ليس من باب اللاتناهي المحصِّل للامتداد الذي يصحح التطبيق، فلذلك لا يجري البرهان في هذا المقام، فاللاتناهي أمرٌ سلبي، يسلب به الحدُّ اللازم عن الجسمية، ولا تُعلم حقيقةُ الباري فيعبر عن ذلك بالسلب.

البرهان الثالث: البرهان العرشيّ[3]

تقرير البرهان: ما بين هذا المعلول المعين وكل علة من العلل الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية متناه، لأنه محصور بين حاصرين، هما هذا المعلول وتلك العلة.

ومن المحال أن يكون: ما لا يتناهى، محصورا بين أمرين يحيطان به.

فيكون كل السلسلة متناهيا أيضا، لأن الكل لا يزيد على الواقع بين هذا المعلول وبين علة ما من تلك العلل إلا بواحد من جانب العلل، فإن ما عدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المعلول الأخير.

وإذا كان الواقع بينهما متناهيا، ولا شك أن الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع إلا بواحد فقط، كان الكل الذي لا يزيد على المتناهي إلا بواحد متناهيا[4].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) نهاية الإقدام، مرجع سابق. ص٣٠.

(٣) انظر: شرح المواقف، -طبعة عثمانية: (١/ ٥٤٤-٥٤٦)، -طبعة عميرة: (١/ ٤٥٦-٤٥٨).
-الصحائف الإلهية، ص١٤٨.

(٤) انظر: شرح المواقف، (١/ ٥٤٥)، عثمانية.

وقرره الدواني بقوله: لو ترتبت أمور غير متناهية كان ما بين مبدئها وكل واحد من الذي قبلها متناهيا، لأنه محصور بين حاصرين، فيكون الكل متناهيا لأن الكل لا يزيد على ما بين المبدأ وكل واحد إلا بالطرفين(١).

وقال بعض المحققين(٢): لا يلزم من تناهي كل واحد من أجزاء السلسلة الواقعة بين المعلول المعين وعلةٍ ما، تناهي السلسلة بأسرها، فإن هذا الحكم من قبيل أن يقال: ما بين (أ) و(ب) أقل من ذراع، وما بين (ب) و(ج) أقل من ذراع، وما بين (ج) و(د) أيضا كذلك، فيلزم أن يكون ما بين (أ) و(د) أقل من ذراع.

وعلق عبد الحكيم بقوله: وهو ظاهر الفساد، - فإنه غير صحيح؛ لأن المبدأ فيما نحن فيه واحد، وهو المعلول المعين بخلافه في المثال المذكور، فإنه متعدد(٣).

والمثال الصحيح له أن يقال: ما بين أ وب أقل من ذراع، وما بين أ وج أقل أيضا، وما بين أ ود كذلك، فإذا أخذ د مع الواقع بينه وبين أ، لم يزد على ما هو أقل من ذراع إلا بنقطة د(٤).

ووضحه السيد الشريف الجرجاني في شرحه على مواقف العضد بقوله: «وهذا حكم صحيح، فإنه إذا كان ما بين هذا الجزء المعين من المسافة، وكل جزء منها، لا يزيد على فرسخ، يكون مجموع المسافة لا يزيد على فرسخ إلا بجزء واحد ضرورة.

والمراد أن المجموع لو زاد عليه لم يزد إلا بجزء واحد، وذلك لأن زيادتها عليه بالجزء الواحد إنما يكون:

-إذا جعل الجزء الأول، الذي هو المبدأ داخلا فيما حكم عليه بعدم الزيادة، دون الجزء الأخير.

---

(١) انظر: رسالة إثبات الواجب القديمة، ص١٥٩.

(٢)وهو الدواني كما صرح به عبد الحكيم، انظر: الدواني، رسالته القديمة في إثبات الواجب، مرجع سابق. ص١٦٠.

وقد لخص هذا الإشكال عبد الحكيم في حاشيته على شرح المواقف وعبر عنه بـ(قيل) ممهدا للاعتراض عليه كما يأتي.

(٣) انظر في توضيح هذا القيل: حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف، (١/ ٥٤٥)، ط. عثمانية.

(٤) هذا هو المثال الصحيح الذي ضربه السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف معارضا مثال الدواني، ووافقه عليه عبد الحكيم السيالكوتي في حاشيته (١/ ٥٤٥).

-وفرض أيضا أن المسافة ساوت الفرسخ بما يلي الجزء الأخير، وإن فرض المساواة مع إخراج المبدأ، كان المجموع زائدا على الفرسخ بجزئين هما: المبدأ والمنتهى، وما لا يزيد على المتناهي إلا بواحد أو بعدد متناه، فهو متناه بالضرورة»[١].

واعترف الفيلسوف السهروردي صاحب الإشراق وهو من احتج به وسماه برهانا عرشيا بأنه حدسي: أي محتاج إلى حدس[٢]، ليعلم به صحته؛ وذلك لأن العلل:

-لو كانت متناهية، لظهر ظهورا تاما أن ما عدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول الأخير.

-وأما إذا فرضت غير متناهية -كما فيما نحن بصدده- فليس يظهر هذا المعنى فيه؛ إذ لا يتصور هناك واحدة من العلل إلا وقبلها علة أخرى، فكيف يتصور الانحصار[٣]؟ وبين عبد الحكيم ذلك التساؤل بقوله: «فإن الواقع بين المعلول المعين وبين واحدة غير معينة غير متناه عدداً، فلا يمكن الحكم بانحصاره بين الحاصرين[٤]».

لكن صاحب القوة الحدسية يعلم أن هناك واحدة من العلل، وإن لم يتعين عندنا ولم يكن للعقل أن يشير إليها إشارة على التعيين، وأن تلك الواحدة مع المعلول الأخير محيطة بما عداهما[٥].

وبعبارة الدواني: «قيل في جوابه: إن هذا البرهان حدسيّ، وصاحب القوة الحدسية يعلم أن هناك واحدة من العلل هي مع المبدأ محيطان بما عداهما، وإن لم تتعين تلك الواحدة عنده، ولم يمكن له الإشارة إليه على التعيين[٦]».

ثم أجاب: «أقول والفَطِنُ اللبيب يعلم ما في هذا الاعتذار، فإن هذه المقدمة أعني:

---

(١) انظر: شرح المواقف، مرجع سابق. (١/ ٥٤٥).

(٢) والحدس قياس منطقي لم تذكر إحدى مقدمتيه لوضوحها عند المستدلّ فلا يحتاج إلى ذكرها ويكتفي بذكر المقدمة الأخرى، وقد مرّ بيان معناه في الفصل الأول.

(٣) انظر: شرح المواقف، مرجع سابق. (١/ ٥٤٥)، عثمانية.

(٤) حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على شرح المواقف. مرجع سابق. (١/ ٥٤٦).

(٥) انظر: شرح المواقف، مرجع سابق. (١/ ٥٤٦).

(٦) رسالة إثبات الواجب القديمة،مرجع سابق، ص١٦٠.

وجوب توسط الكل بين المبدأ وبين واحد، ليست أجلى من المطلوب حتى يثبت بها أو ينبه بها عليه، بل تكاد تكون عينه، إذ لا معنى للانتهاء إلا إحاطة النهاية، وليت شعري كيف يعتري الخفاء في هذا المطلب مع جلاء تلك المقدمة[1]». وعلق عبد الحكيم في حاشيته على المواقف على عبارة الدواني: «ولا يخفى على الفطن أن المنبَّه به تناهي المابين بانحصاره، والمنبه عليه تناهي الكلّ بعدم زيادته إلا بقدر متناه، والأول أجلى[2]».

واعترض السمرقندي على البرهان بقوله: «لا نسلم أنه لو كان بينه وبين كل واحد من علله علل متناهية كان الكل متناهيا، وإنما يكون كذلك بأن لو كان عدة تلك العلل المتناهية متناهية، وأما إذا لم تكن، فلا، والأمر كذلك[3]».

ما يجري فيه هذا البرهان:

قال السيد الشريف الجرجاني: «وهذا البرهان الحدسي يعمُّ الأمور المتعددة الموجودة معا المترتبة، سواء كان ترتبها من جانب العلل أو المعلولات، ولا يجري في المقادير إلا إذا فرض عروض الأعداد لأجزائها: بأن يجعل أذرعا غير متناهية العدد، بخلاف برهان التطبيق فإنه جار فيها بدون هذا الفرض[4]».

البرهان الرابع[5]: برهان التضايف

تقرير البرهان: لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية، لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية، والتالي باطل.

وهذا البرهان على صورة قياس استثنائي.

---

(١)المرجع السابق، ص١٦٠.

- وانظر حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف (١/ ٥٤٦).

(٢) حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف، مرجع سابق. (١/ ٥٤٦)، عثمانية.

(٣) الصحائف الإلهية، مرجع سابق. ص١٤٩.

(٤) شرح المواقف، مرجع سابق. (١/ ٥٤٦).

(٥) انظر:

-شرح المواقف (١/ ٥٤٦-٥٤٧)، عثمانية، و(١/ ٤٤٨-٤٤٩)، عميرة.

- رسالة إثبات الواجب القديمة، الدواني، مرجع سابق. ص١٥٧.

أما بيان الشرطية: فلأنا إذا فرضنا سلسلة من معلول أخير إلى غير النهاية، كان كل ما هو علة في تلك السلسلة، فهو معلول، لأن كل واحد مما عدا المعلول الأخير فيها يكون علة لما بعده، ومعلولا لما قبله من غير عكس كليٍّ، فإن الأخير معلول وليس بعلة لشيء من تلك السلسلة.

فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية.

ولو كانت العلل متناهية، لم يلزم ذلك؛ فإن مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول، ومنتهاها -أي المعلول الأخير- معلول وليس بعلة، فيتساوى عدد العلية والمعلولية.

وأما بيان الاستثنائية وهي بطلان التالي: فلأن العلية والمعلولية متضايفان تضايفا حقيقيا، ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود، أي: إذا وجد أحد المتضايفين الحقيقيين، وجد الآخر قطعا، فلا بد أن يوجد بإزاء كل واحد من أحدهما، واحدٌ من الآخر، فيكونان متساويين في العدد ضرورة، وإن لم يجب تساوي العدد في المتضايفين المشهورين كأب واحد له أبناء كثيرة، لكن له بإزاء كل بنوة أبوة.

ما يجري فيه هذا البرهان:

قال السيد الشريف الجرجاني: «وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات، فيقال: لو تسلسلت المعلولات إلى غير النهاية، لزاد عدد العلية على عدد المعلولية؛ لأن كل ما هو معلول في هذه السلسلة، فهو علة من غير عكس، فإن العلة الأولى ليست معلولة مع كونها علة، ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الأخير معلولا، ولم يكن علة، فيتساوى عدد العلية والمعلولية كما هو حقهما. وبالجملة فإن التسلسل في المتضايفات يستلزم كون إحدى الإضافتين أزيد عددا من الأخرى. وهو باطل[(١)]».

قال عبد الحكيم إن هذا البرهان يجري في المتضايفات «عِلِّيَّات كانت أو معلوليات، مجتمعة أو متعاقبة، فيجري في الحوادث الغير المتناهية التي أثبتها الفلاسفة في ربط الحادث بالقديم، لاتصاف آحادها بالسابقية والمسبوقية مع تناهيها في جانب الاستقبال، فلو تسلسلت إلى غير النهاية في جانب الماضي، لزم زيادة عدد المسبوقيات على عدد السابقيات، وهو يستلزم

---

(١) شرح المواقف، مرجع سابق. (١/ ٥٤٦-٥٤٧) عثمانية.

بطلان التكافؤ بينهما[1]»، والتكافؤ من لوازم المتضايفات.

وقرر جلبي أن «هذا الدليل لا يجري فيما إذا كان عدم التناهي من الجانبين، أي العلة والمعلول بخلاف الأدلة السابقة[2]»،وأيده عبد الحكيم بقوله: «ومن هذا ظهر أن هذا البرهان لا يجري في التسلسل من الجانبين، لأن كل واحد من آحاد تلك السلسلة موصوف بالعلية والمعلولية، فلا زيادة لعدد أحد المتضايفين على الآخر[3]»، وذكر أن في ذلك ردا على ما قرره الدواني من أنه يجري في التسلسل من الجانبين[4].

البرهان الخامس[5]:

وهو البرهان الذي به يبين انتهاء جميع الممكنات الموجودة إلى الواجب لذاته، وعنده تنقطع السلسلة، لاستحالة أن يكون الواجب لذاته معلولا لغيره، فهو طرف للسلسلة.

ما يُحْتَجُّ عليه بهذا البرهان:

هذا الوجه يختص بالتسلسل في العلل دون المعلولات، وإنما يتم إذا أثبتنا واجب الوجود، بطريق لا يُحتاج فيه إلى إبطال التسلسل، وإلا لزم الدور، لأن بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب، فلو أثبت الواجب ببطلان التسلسل، كان كل منهما موقوفا على الآخر.

---

(١) حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف، مرجع سابق. (١/ ٥٤٦)، عثمانية.

(٢) حاشية جلبي على شرح المواقف، مرجع سابق. (١/ ٥٤٦)، عثمانية.

(٣) حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف، مرجع سابق. (١/ ٥٤٧).

(٤) انظر: حاشية عبد الحكيم، وجلبي في الموضعين المشار إليهما أعلاه.

-رسالة إثبات الواجب القديمة، الدواني، ص١٥٨.

(٥) انظر في هذا البرهان: شرح المواقف (١/ ٥٤٧)، عثمانية. (١/ ٤٤٩)عميرة.

المبحث الثالث
جهود الفلاسفة والغربيين في أصول هذا الدليل

١-التطور التاريخي لأصول الدليل:

ذكر بروس ريشينباخ Bruce Reichenbach أن فلاسفة العرب قد طورت نوعين من الدليل الكوني، الأول لازماني وهو الذي أخذه توما الأكويني (١٢٢٥-١٢٧٤) في الخلاصة اللاهوتية *Summa Theologica* (I,q.2,a.3) وفي الخلاصة ضد الوثنيين Summa Contra Gentiles (I,13)، وأما المتكلمون mutakallimūm فقاموا بتطوير صورة أخرى زمانية من هذه الحجة تعتمد على استحالة وجود مالانهاية له من الحوادث في الماضي (الارتداد اللانهائي=التسلسل في الماضي Infinite regress) وهو المعروف بالحجة الكلامية kalām argument. فالغزالي مثلاً (١٠٥٨-١١١١م) زعم أن كلَّ شيء مبتدأ الوجود يتطلب سبباً، لوجوده الزماني، والعالَمُ يتكون من الحوادث الزمنية المسبوقة بغيرها من الظواهر المترتبة، ولأنه يستحيل وجود سلسلة من الحوادث لا إلى بداية، فالعالم كله لا بد أن يكون له بداية، وسبب لوجوده، وهو الله.

وهذه الصورة من الحجة دخلت التراث المسيحي من خلال بونافنتورا (١٢٢١-١٢٧٤) في عباراته[١] (II Sent., D.1, P.1, a.1, 9.2).

وخلال عصر التنوير ذهب ليبنتز (١٦٤٦-١٧١٦) اعتماداً على مبدأ السبب الكافي الذي ينص على أنه (لا يمكن أن يثبت في الواقع حقيقة ما ولا عبارة صحيحة بدون سبب كافٍ لتكون كذلك، وإلا فلا) [المونادولوجيا ف٣٢]، وقال بناءً على مبدأ السبب الكافي: إن السبب الكافي لسلسلة الموجودات الحادثة المتحققة في الخارج يجب أن يكون خارج هذه السلسلة، وهو موجود واجب الوجود نسميه الله[٢].

وقد تعرضت الحجة لهجوم خطير على يد كل من هيوم من جهة مفهوم السببية الذي

---

(١) كتاب Sentences لبونافنتورا. كما نصَّ عليه بروس ريشنباخ في بحثه المذكور.

(2) See:Reichenbach,Bruce, Stanford Encyclopedia,**Cosmological Argument,** First published Tue Jul 13, 2004; substantive revision Fri Oct 26, 2012 http://plato.stanford.edu/entries/cosmological-argument/

تعتمد عليه الحجة، وموقفه منه معروف، فقد قال إنه مجرد عادة بشرية، لا يمكن الاحتجاج بها على الوجود الخارجي باعتبار مفهوم السببية الذي تعتمد عليه الحجة، لأنها اعتبارات شخصية وليست أمورا موضوعية، وحلل فكرة العلية إلى ثلاث تصورات، بناء على أنها مركبة لا بسيطة، وهي: السبق، والجوار المكاني، والضرورة، ولم يجد صعوبة في فهم السبق والجوار، وتوقف عند الضرورة وقال: إنه لا يمكننا القول بأن للعلية الضرورة العقلية أو القبلية أو المنطقية، وذلك كله على أساسه المعرفي الذي اعتمده بأن المعيار الوحيد لامتحان صدق أي فكرة أو تصور أو نظرية أو كذبها هو أن يكون مصدرُ ذلك انطباعاً حسياً أو فكرة، والفكرة هي ما استقر في عقلنا من الانطباعات الحسية بعد غيبة مصدر الانطباع[١]. وأما كانط فقد انتقد الدليل الكوسمولوجي لأنه زعم أنه يرجع إلى الدليل الأنطولوجي في القول بوجود ضروري، وهو ما لا يوجد دليل عليه.

وفي القرن العشرين وفي بدايات القرن الحادي والعشرين أظهر بعضٌ من المؤلهة والملاحدة شكوكا قوية في الدليل الكوني، ومنهم ألفين بلانتينجا Alvin Plantinga، وريتشارد غيل Richard Gale الذي أصر بأسلوب كانطي على أن كل حجة تستلزم أو تتضمن استحالة، فلا يمكن الاعتماد عليها لبناء دليل عقلي متيقن. ووافقهم على ذلك مايكل مارتن، وجون ماكي، وكينتن سميث، وكذلك بيديه راندل، وجراهام أوبّي وقالوا: إن العقول التي لا تتواءم مع الحجة الكونية قوية.

ولكنْ هناك مؤيدون لهذه الحجة، فقد بناها كونز على علم الميريولوجي[٢]

---

(١) انظر في شرح فكرة هيوم للاختصار مثلاً:

زيدان، محمود، الاستقراء والمنهج العلمي، ص١٠٣-١٠٥، مؤسسة شباب الجامعة، ط٤ ١٩٨٠.

(٢) وهي نظرية تدرس علاقات الجزء بالكل وعلاقات الجزء بالجزء بالإضافة إلى الكل. ومن مبادئ النظرية: أن جزء جزءِ الشيء، هو جزء لذلك الشيء، والأشياء المنفصلة لا يمكن أن تكون جزأ لبعضها، النتيجة هي جزء من الحجة، كل شيء هو جزء من نفسه.

وهذه النظرية تشكل أساسا قويا في كتابات توما الأكويني، وألبرت الساكسونيAlbert of Saxony، وليبنتز، وكانط، وتأسست الميريولوجي بصورة جيدة على يد فرانتز برينتانو Franz Brentano وهوسرل Husserl وغيرهم.

See: Varzi, Achille, **Mereology**, First published Tue May 13, 2003; substantive revision Thu May 14, 2009
http://plato.stanford.edu/entries/mereology/

mereology، ودافع وِليام لين كريغ بقوة عن الحجة الكلامية، وعلى الرغم من معارضة ريتشارد سوينبرن Richard Swinburne للصور الاستدلالية من الحجة الكونية، فإنه يقترح حجة استقرائية تدور على أن مفهومية الكون مع فرض وجود الإله أكبر بكثير من ملاحظة وجود الكون مع فرض عدم وجود الإله، ولذلك فإن الأرجح أن الكون موجود لسبب، وليس من الراجح أنه وجد بلا سبب، وسيكون الكون قابلا للفهم إذا فرضنا أن الإله أوجده.

والخلاصة أن الفلاسفة المعاصرين مستمرون في المجادلة والمحاججة على مواقفهم في هذه الحجة[١].

٢-أسس الأدلة الكونية:

يتعرض ميل ثومبسون Mel Thompson للكلام عن الأسس الكلية لبحث مسألة وجود الله، فيقرر أنه لا بد من الانتباه لمبدأ أوكام الذي يقرر أنه لا بدّ من الاكتفاء بالحد الأدنى من العلل الكافية للتفسير، ولا ينبغي أن يزاد شيء لا نحتاجه أو غير مدعوم بالضرورة البحثية عند تفسيرنا لظاهرة معينة، وهذا المبدأ هو الذي اعتمد عليه ديفيد هيوم في نقده لأدلة وجود الله حيث قرر أنه (لا يمكننا أن نعزو لسبب ما أي صفات إلا إذا كانت كافية لإنتاج الأثر)[٢].

والمقصود من هذه الملاحظة أنه قد يكفي مستوى معين من الأسباب لفهم لم الكون موجود؟ وعندئذ لا يجوز لنا الزيادة في صفات السبب الذي توصلنا إليه لنجعله على نحو معين ملائم لمعتقداتنا. وقد ضرب ثومبسون مثالا يوضح نظرته هذه، فقال إن ريتشارد سوينبرن Richard Swinberne مثلا يتخذ زاوية مختلفة في البحث في هذه المسألة، فهو يبدأ

وعند التأمل فيها نجد أن كثيرا من مبادئ هذه النظرية، وقوانينها قد درسها -أو درس كثيرا من مسائلها المطروحة حالياً- المتكلمون في أوائل كتبهم الكلامية، تحت عنوان مباحث النظر، فإنهم يتكلمون عن علاقة الجزء بالكل، قد بين الرازي بوضوح في كتبه أنه إذا كان المفهومان مختلفين فإنهما شيئان اثنان لا شيء واحد. وهكذا، وأن كل الشيء جزء من نفسه، وأن جزء جزء الشيء هو جزء لذلك الشيء، كل هذه المبادئ مذكورة في علم الكلام.

(1)-Reichenbach, Bruce, **Cosmological Argument**,

(2) Thompson, Mel, **Understanding the Philosophy of Religion**,op. cito; P: 103, Teach Yourself, 2010.

من فكرة الإله المتعين، وبعدئذ يسأل هل هذا الإله له سبب كافٍ لصنع العالم، فيقول سوينبرن: «لأن العالم على هذه الصورة التي توفر فرصاً للبشر، فإن لدى الإله من الأسباب ما يجعله يصنع العالم محكوماً بالقوانين الطبيعية التي نراها[١]»، ويستمر سوينبرن في القول: «الإله لديه سبب لخلق عالم منظم، فالجمال أمر حسنٌ[٢]». ويعلق ثومبسون على ذلك بأنه إذا اخترنا هذه النظرة فإن إشكالات معينة ستواجهنا في تفسير ما عليه العالم، خصوصا في مجال الأخلاق، ليتواءم مع الأساس الذي انطلقنا منه. يشير إلى إشكاليه الشر وما يشابهها. ثم يكمل قائلا: «إن التحدي الأكبر أن نتعامل مع العالم في مادته الخام، كما نختبرها، وننظر بعد ذلك: هل نحتاج إلى الإيمان بخالق؟ ربما يكون من الممكن أن نعتقد عندئذ أن العالم هو كما هو! حقيقة عمياء صماء لا تحتاج لتفسير زائد وراء فهم البشر، وذلك لأنهم بما لهم من طريقة الفهم والإدراك جزء من العالم نفسه، ولا يمكنهم الخروج منه[٣]».

يعرض ويليام كيلي رايت William Kelley Wright مسألة الأدلة على وجود الله بالصورة الآتية: «هل هناك برهان كافٍ على كائن بهذه الخصائص (خصائص الإله) بحيث لا تبدو خبرتنا مع الأديان وتنوعها، ومختلف خبراتنا الشخصية، مجرد وهم شخصيٍّ[٤]». يعني أن البحث في الأدلة يؤدي في النهاية إلى الحكم على اعتقادنا بوجود الإله بأنه حقيقة، وليس وهما، ولا شك في أن ذلك مطلب مهم جدا، وفرق كبير بين أن يكون ما يعتقده الناس وهماً، وبين أن يكون حقيقة واقعية.

ويقول وليام كريغ: «إن سرّ وجود العالم، الذي هو في رأي أرسطو يستقر في أعلى أصول الفلسفة، هو واحد من الأمور التي لا يستطيع المفكر بصورة طبيعية أن يتجنبه، ويوافق ديريك بارفيت Derek Parfit على أنه: «لا يوجد سؤال أكثر جلالة من: لم الكون موجود، لم يوجد أي شيء بدلاً من لا شيء[٥]».

وقد لاحظ الفلاسفة والكتاب الغربيون وجود اشتراك بين أنواع الحجج الكونية، كما

---

(1)Swinberne, Richard, **Does Gos Exis**t? , p. 51.
(2) **Ibid;** p:54.
(3) **Understanding the Philosophy of religion**, Op. Cito; p: 103-104
(4) Wright, William Kelley, **A Student's Philosophy of Religion**, p:340 , The Macmillan Company, 1922.
(5) Craig, William Lane, **Philosophy of Religion, classic and contemporary issues**, p: 83, Edited by: Paul Copan and Chad Meister, Blackwell Publishing,2007.

قرره من قبل المتكلمون، إذ رأينا من قبل أن بعض المتكلمين يقولون إن هناك أدلة لا تتوقف على التسلسل، وبعضها يتوقف، وبالطريقة نفسها يلاحظ ماكي Mackie أن هناك: «جامعا مشتركا بين الحجج الكونية التي استخدمها كل من: فلاسفة اليونان والعرب واليهود، والمسيحيين والإلهيين أو المتكلمين، بمن فيهم أفلاطون، وأرسطو، والفارابي، والغزالي، وابن رشد وابن ميمون، وأكويناس، وسبينوزا، وليبنتز. والمشترك في هذه الأدلة المختلفة الصور هو أنها تبدأ من ملاحظة وجود العالم أو من بعض خصائصه العامة مثل التغير، أو الحركة، أو السببية، أو من ظاهرة الوعي، أو النظام أو بعض ما يشتمل عليه العالم مثل الترتيب الخاص، مما يشتمل عليه العالم، ثم تنطلق للقول بأن الإله هو السبب غير المسبب للعالم أو لهذه الخصائص العامة، أو إنه خالقها، أو سبب وجودها[١]».

وقال ثومبسون: «إن الدليل الكوني الآخر المعروف بالدليل الكلامي أسس أول مرة عند فلاسفة الإسلام الكندي (القرن التاسع) والغزالي (١٠٥٨-١١١١)[٢]». كذا قال! وقد رأينا أن الدليل عند المتكلمين أقدمُ من الغزالي.

ويرى ويليام راو William L. Rowe أن: «الأدلة الكونية يمكن تقسيمها إلى نوعين رئيسين: الأول يعتمد مقدمات تنبني على إنكار ارتداد الأسباب اللانهائي (التسلسل اللانهائي في الماضي)، والنوع الثاني لا يعتمد على تلك المقدمة. من النوع الأول: الحجج الثلاث الأولى التي ساقها أكويناس، ويوجد دليل مهم جدا طوَّره المفكرون الإسلاميون، يعتمد على أن العالم لا يمكن أن يكون قديما إلى ما لانهاية، وبناء عليه فيجب أن يدخل في الوجود بناء على الإرادة الإلهية[٣]».

وهذه ملاحظة مهمة جداً، وهنا تأتي أهمية دلالة الحدوث، فإن حدوث العالم لا يدلُّ على وجوب وجود الإله فقط، بل يدلُّ أيضا على كونه فاعلا مختاراً.

ثم قال: «والفرق المهم بين الطرق الثلاث المقدمة من أكويناس، والحجة الإسلامية أنه بينما ترفض الطريقتان التراجع اللامتناهي في الماضي للأسباب (=التسلسل في الماضي)، فإن

(1) Mackie, J.L. ,**The Miracle of Theism**, p:81, Clarendon Press. Oxford, 1982
(2) **Understanding The Philosophy of Religion**, Op. Cito, p.104.
(3) Row, william L., **The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion**, Chapter 5: **Cosmological Arguments**, p:103-104. Edited by: William E. Mann, Balckwell Publishing, 2004

الأخير فقط هو الذي يزعم استحالة التراجع الزماني اللانهائي. وبينما احترم بونافنتورا الحجة الإسلامية، فإن الأكويني لم يعتقد أنَّ الفلسفة تستطيع أن تبين أن العالم له بداية زمانية. ولكن سواء أكان العالم له بداية زمانية، أم أنه لم يزل موجوداً، فإنه أكد أن العالم يحتاج إلى سبب. وكما يحتاج الشيء الموجود حاليا إلى سبب يقيمه في الوجود، فإن السلسلة المؤلفة من أسباب تنقطع بالسبب الأول، وبالتالي فإنه رفض التسلسل في العلل المرتبة (غير الزمانية).

وأما ليبنتز وصموئيل كلارك، فقد أجازا التسلسل في الماضي للعلل، ولكنهما أوجبا وجود سبب كاف sufficient reason لوجود هذه العلل المتسلسلة اللانهائية.

وبالتالي فخلافا للحجة الكونية التي أتى بها بونافنتورا Bonaventure والأكويني، فإن ليبنتز وكلارك أكدا -اعتمادا على مبدأ السب الكافي principle of sufficient reason- أن هذه السلسلة لا يمكن أن يُـفَـسَّر وجودُها ذاتياً، وبالتالي فإنها تحتاج تفسيرا يؤول لنشاطٍ سببيٍّ لكائن خارج السلسلة[1]».

٣-تقرير الدليل الكلامي عند الغربيين

أصر برتراند رسل، وقَبْلَه ديفيد هيوم، وهما من كبار الفلاسفة، على أن العالم هو كما هو، ليس له بداية، ولم يزل موجوداً، ولذلك لا نحتاج إلى تفسير لوجوده، بل ينبغي أن نأخذه كما هو. وبناء على هذه النظرة، فإنه ليس للعالم بداية في الوجود[2]. وإذا كان للعالم بداية، فيبدو أنه من غير المعقول أن نعتقد أنه دخل في الوجود بلا سبب! بلا أي شيء! ولا يمكن اعتباره فلسفيا في هذه الحالة ذا وجود ضروريّ، وإلا لكان دائما موجوداً. وبناء عليه فإن العالم إذا كان حادثا، فسنكون مرغمين لإيجاد تفسير لوجوده من خلال سبب وراء تخوم النظام الشمسي أدخله في الكون[3].

وقد صرح كريغ بأن هذه الصيغة من الاستدلال على وجود الله عن طريق حدوث العالم كان لها شأن عظيم في عصور المتكلمين الإسلاميين، في علم الكلام، وقد عاد الاهتمام لهذه الحجة في أيامنا هذه بناء على الاكتشافات الفلكية التي زودتنا بدليل تجريبي لم يكن

(1) ibid
(2) See: Craig, William L., **The Cosmological Argument**, in the Philosophy of Religion, p:88.
(3) Ibid, p: 88.

معروفاً في العصور الوسطى لدعم مقدمة الحجة الكلامية[١].

ومن الصور البسيطة لتقرير الحجة الكلامية الصورة التالية:

١-كل حادث[٢] له سبب. Whatever begins to exist has a cause

٢-العالم حادث[٣]. The Universe began to exist

٣-إذن: العالم له سبب. Therefore, the universe has a cuase

الأدلة القائمة على المقدمة الأولى:

١-المقدمة الأولى تبدو بوضوح صحيحة أكثر من نقيضها، فإنه من المتأصل في الحسِّ الفلسفي أن الحادث لا يدخل في الوجود بلا سبب، فإن مثل هذه الدعوى ترجع إلى ادعاء نوع من السحر! كذا قال كريغ[٤].

يعني أن هذه المقدمة تعلم بالضرورة العقلية، وهو منهج المتقدمين من المتكلمين كما نقلناه سابقاً عن الإمام الرازي وغيره.

وقد ساق ماكي كلام الغزالي:[إننا نعلم بضرورة العقل أن كل شيء يحدث في الزمان، فإنه لا يحدث وحدَه، وبالتالي فإنه يحتاج إلى خالق]، وعلق بقوله: هل عِلْمُنا بذلك ضروري عقلا فعلاً؟ وصرَّح بأن هناك شكا في ذلك خصوصاً مع القول بأن وجود الإله نفسه لا يحتاج إلى سبب ليوجده[٥].

ومن المستغرب أن يصرح ماكي بذلك، فإن السبب الذي من أجله قيل باحتياج العالم

---

(1) Ibid, p: 88.

(٢) تم ترجمة عبارة begins to exist بكلمة حادث، لأن الحادث بالتعريف: ما له بداية لوجوده. ولم نعبر عنها بنحو: ما له بداية في الوجود، أو ما ابتدأ وجوده. فهو ترجمة حرفية. وعزفنا عن التعبير بصيغة الفعل Whatever begins to exist التي تترجم حرفيا: كل ما يبتدئ وجوده، إلى صيغة الفاعل، أعني: الحادث، لشهرتها في الأدبيات العربية.

(٣) يمكن التعبير عن المقابل الانجليزي بالنحو الآتي: العالم حدَثَ. بصيغة الفعل الماضي، واخترتُ التعبير بصيغة الفاعل (حادث)، لإغنائها ولكفايتها في التعبير عن المراد، ولشهرتها في الكتب الكلامية والفلسفية الأصيلة المتداولة، وليتم التوافق مع ترجمة المقدمة الأولى.

(4)See: **The Cosmological Argument**, Craig, op. cito, p: 89.

(5) The Miracle of Theism, op. cito, p.94

لمحدِث يوجده، هو أن العالم مفتقر حادث، أن أنه ممكن، كما وضحه المتكلمون وغيرهم فيما مرَّ، ولكن لا دليل على أن الإله الواجب الوجوب مفتقر ولا دليل على أنه محدَث في الزمان لكي نتطلب له سببا يوجده، فظهر الفرق بين الأمرين، وبطل كلام ماكي في هذه النقطة.

وقد أعاد ماكي النظر في كلامه السابق فقرر أنه إذا كان الإله وجد فجأة في خلال الزمن، فينطبق عليه ما انطبق على العالم من احتياج لسبب يوجده، وإذا كان الإله موجودا في خلال الزمان بلا بداية ولا نهاية، فهذا يعيد التشكيك في إحالة وجود ما لا نهاية له، ولنخرج من هذه الإشكالات، ينبغي القول: إنَّ الإله موجود بلا زمان، ولا يقال موجود في كل الزمان، علق قائلا، ولكن ذلك سيكون لغزا عَسِرَ الفهم[(١)].

وتحليله هذا جيد مقبول، وكون الاحتمال الأخير لغزاً عَسِرَ الفهم من حيث الحقيقة، لا يستلزم إنكارَه، فمرحلة التصديق لا تتوقف على تصور الكنه والحقيقة، بل على التصور من وجه ما كافٍ للتصديق به. وهذا القدر متحقق هنا. فلا سبب لإنكار الاحتمال ما دام يزيل جميع الإشكالات ويقدم تفسيرا مقنعا كافياً لوجود العالم الذي يحتاج للتفسير. وقد ذكر القديس بونافنتورا أنه لا يشترط لإيماننا بالله أن نتعقله تعقلا تاما، أو أن يكون تصورنا وعلمنا به مساويا لحقيقته، بل يكفي أن يكون تصورا من وجه ما كافٍ لبناء الإيمان عليه. وذلك في مقام بيان أنَّ to know أن تعرف تحتمل معنيين، الأول: أن تتعقل شيئا ما تعقلا تاما، أو أن تعلمه to comprehend والثاني: أن تدركه إدراكا ما to apprehend. وبناء على ذلك الفرق، فلا أحد يمكنه –كما قال بونافنتورا– إثبات أننا لا يمكننا أن نعرف شيئا ما عن الله، أو أن ندركه بوجه ما[(٢)].

ثم قال ماكي إن بعضهم قد يعزف عن الاستدلال العقلي على إحالة اللانهاية واقعيا، كما قام به الغزالي، ويعتمد فقط على الدليل التجريبي لنفي التسلسل في الماضي، بأن يبني على الانفجار العظيم[(٣)]، ويقول ها قد تمَّت البرهنة على لزوم وجود بداية للكون. وبذلك يهرب

---

(1) The Miracle of Theism, op. cito, p.94

(2) Gilson, Etienne, **The Philosophy of St. Bonaventure**, p.108, translated from French by Dom Illyad Tretowan, Published by: St. Anthony Guild Press, Partnerson, N.J, 1965.

(٣)الانفجار العظيم (Big Bang) نظرية مطروحة في علم الكونيات، التي ترى بأن الكون قد نشأ من حالة حارة شديدة الكثافة، تقريبا قبل حوالي ١٣.٧٩٨ ± ٠.٠٣٧ مليار سنة. نشأت نظرية الانفجار العظيم

عن جميع الإشكالات النظرية الآنفة. ثم قال: لكن قد يواجه إشكالات في أن يقرر مع هذه الطريقة كيف أن الإله لا سبب له، أمر معقول، في المقابل يقول بأن الحكم على الكون بذلك غير معقول[1]! كذا يقرر ماكي وجه استغرابه! وهو في نفسه غريب، فإن الفارق بين الكون المُفْتَقِرِ المُحْدَثِ الذي لا يفارق الحوادثَ، ولا يوجد بدونها، وبين الإله الواجب الوجود الذي لا يتصف بحوادث، وليس هو حادثا في نفسه، أمرٌ واضح تماماً، وبالتالي فالحكم على كلٍّ بحكمٍ يليق به أمر معقول تماما، ولا داعي للمقايسة بينهما، بالقول بأنه إذا كان الإله بصفاته المذكورة معقولا، فيلزم أن يكون القول باستغناء الكون عن موجِد ومسبِّب معقولاً أيضا، وذلك للفارق بينهما.

٢-قال كريغ: «وإذا كان الشيء فعلا يدخل في الوجود بلا سبب، فإنه يصبح من المتعذر بيان كيف أن أي شيء وكل شيء لم يدخل في الوجود بلا سبب. أي لم وجد هذا العالم بالذات دون غيره من الممكنات[2]».

ولكن هذا الجواب يبدو غير كافٍ، فإنهم يدعون أن الشيء يدخل الوجود بلا سبب، وكريغ يسألهم عن سبب عدم دخول ما لم يدخل في الوجود مما يمكن أن يدخل، ولهم أن يجيبوا، لا يوجد سبب أيضا لعدم دخوله، وينفكون عن المعارضة، أو نقض الدليل. وحاصل نظريتهم أن المصادفة العشوائية هي التفسير الوحيد لوجود الكون على هذه الصورة،ولعدم

نتيجة لملاحظات الفريد هابل حول تباعد المجرات عن بعضها، مما يعني عندما يؤخذ بعين الاعتبار مع المبدأ الكوني أن الفضاء المتري Space يتمدد وفق نموذج فريدمان للنسبية العامة Friedmann-Lemaître model. هذه الملاحظات تشير إلى أن الكون بكل ما فيه من مادة وطاقة انبثق من حالة بدائية ذات كثافة وحرارة عاليتين شبيهة بالمتفردات الثقالية التي تتنبأ بها النسبية العامة. ولهذا توصف تلك المرحلة بالحقبة المتفردة، وهذا يدل أن للكون بما فيه الزمان والمكان -اللذين لا وجود لهما بمعزل عن المادة- بداية، وقد تم تقدير هذه البداية عن طريق الرجوع إلى الوراء في معادلات رياضية تصف تمدد الكون. وهذه النظرية تحظى حتى الآن بأكبر تأيد بين الفيزيائيين والمختصين لأنها النظرية التي تفسر أكبر مظاهر الكون وحالاته الماضية والحاضرة.

انظر: http://ar.wikipedia.org/wiki/، http://en.wikipedia.org/wiki/Big_Bang

-بوش، ف. أ، أساسيات الفيزياء، ترجمة د. سعيد الجزيري، د. محمد أمين سليمان، ص٨٥٤ وما بعدها، دار ماكجروهيل للنشر. ١٩٨٢ بالتعاون مع مؤسسة الأهرام.

(1) See:The Miracle of Theism, op. cito, p.94
(2) See: **The Cosmological Argument**, Craig, op. cito, p: 89.

وجود غيره مما يمكن أن يوجد. ومن الظاهر أن الجواب بهذه الطريقة، هو نوع من الحجج السفسطائية، ما لم يستندوا إلى أدلة قوية معتبرة تدل على صواب رأيهم، وهم يدعون الاستناد إلى الفيزياء الكمية، ولكن دعواهم أنها تؤيدهم، غير مسلمة، بل معارضة بمثلها، وبالتالي تسقط حجتهم هذه ولا يبقى لهم إلا التحكم.

٣-قال كريغ: «وأخيرا فإن المقدمة الأولى مؤكدة في خبرتنا الشخصية، وبالتالي فإن الملحد المشتغل في العلوم الطبيعية، مضطر إلى قبولها[(١)]».

وهذا نوع من النقض، فكريغ يحاول القول: إنكم أيها المعارضون تعتقدون بوجود سبب لكل حادث في دراساتكم الفيزيائية التجريبية، وهذا نقض لدعواكم إنه لا يوجد سبب لبعض الحوادث، بل لأعظم الحوادث وهو الكون.

مناقشات في المقدمة الأولى:

الاعتراض الأول: ذكر كريغ أنه صار من المعتاد أن يعترض على المقدمة الأولى بالرجوع إلى الفيزياء الكمية، بدعوى أن هذه النظرية الفيزيائية تجيز حوادث بلا أسباب ولا علل في المستوى تحت الذري، وبالتالي فإن دعوى ضرورية هذه المقدمة أو مقبوليتها العامة غير مسموعة[(٢)].

وقال ريشنباخ: «إن بعضهم مثل ديفيس قال: في المستوى الكمي يكون الترابط بين السبب والنتيجة، إن لم ينقطع كلياً، متعرضا لنوع من الاختلاف، مثلا يظهر أن بعض الإلكترونات يمكنها الخروج من الوجود في نقطة معينة، وترجع فيه في مكان آخر[(٣)]، ولا

(1) Ibid. p. 89.
(2) See: **The Cosmological Argument**, Craig, op. cito, p: 89.

(٣)مبدأ عدم اليقين أو اللاتعيين هو مبدأ فيزيائي يرجع إلى معادلة هيزنبيرج الشهيرة $\Delta p \times \Delta x \approx h$ ومعناها أن الانحراف المعياري في قياس كمية الحركة مضروبا في كمية الانحراف المعياري لموضع الجسيم، دائما أكبر أو تساوي كمية محددة، وهي ثابت بلانك مقسوما على ضعفي النسبة التقريبية. فمن المستحيل إذن من حيث المبدأ، أن نعلم كل شيء عن جسيم ما، فسيكون هناك دائما عدم يقين حول الطاقة الحقيقية في زمن معين وحول كمية التحرك الحقيقية في مكان معين. ويمكن أن يعبر عن المعادلة السابقة بالصورة الآتية $\Delta E \times \Delta t \approx h$ فحاصل ضرب عدم اليقين في طاقة الجسيم في مقدار عدم اليقين في الزمان مساويا تقريبا يساوي ثابت بلانك. وهذا معناه أنه لن يكون في مقدورنا الحصول على معرفة يقينية لمكان جسيم إذا عرفنا تغيره كمية تحركه، وكذا العكس. فسيبقى بعض الأمور

يستطاع تعقب وجوده الوسيط، ولا تحديد السبب الذي جعلها تظهر في الوجود في موضع دون غيره. كما لا يمكن تحديد موضع ظهورها بدقة ولا توقعه. الموضع اللاحق متوقع احتماليا فقط بناء على ما نعرفه عن الحالة السابقة له، ومن هنا كما قال كوينتين سميث Quentin Smith في مناظرته مع كريغ: «اعتبارات الميكانيكا الكمية تظهر أن الارتباط الشرطي محدود في تطبيقاتها، هذا إذا كان موجودا أصلاً، وعليه فإن الحجة الاحتمالية لسبب الانفجار العظيم لا يمكن اختراقها[1]».

الجواب: أجاب كريغ بأن: «هذا الاعتراض مبني على سوء فهم، وبيان ذلك بوجهين:

الوجه الأول: هذا الاعتراض مبني على سوء فهم، فنحن لا نسلم أن جميع العلماء يوافقون على أن الحوادث في المستوى تحت الذريّ ليست مسبَّبة. فإنه يوجد فيزيائيون عظماء كثيرون في هذه الأيام لا يرتضون هذه الطريقة في تفسير الفيزياء الكمية (وهي تسمى طريقة

غير معين لدينا. وبعبارة أخرى عندما نستعمل أكثر التجارب التي يمكن تخيلها دقةً لتعيين موضع جسم وقياس كمية تحركه في نفس الوقت، فإن حاصل ضرب الخطأ في هذين القياسين سيكون مقارباً في القيمة لثابت بلانك h، وهذه العلاقة تعتبر علاقة عامة تماما وهي صورة من صور مبدأ عدم اليقين لهايزنبيرج.

وقد اعتمدت اتجاهات فلسفية على هذا المبدأ للقول بأنه لا يوجد شيء محدد مسبقا في الكون، وبالتالي يفسحون بذلك مكانا للإرادة الحرة بحسب قولهم، وكأن العلم المسبق يشكل مانعا للإرادة الحرة، وهذه هي الإشكالية القديمة التي نراها في علم الكلام وفي دعاوى القدرية القدماء، التي أنكروا بناء عليها علمَ الله تعالى بما سيحصل، وقالوا إذا كان عالما بما سنقوم به من أعمال، فإننا لن نكون أحرارا ولا مختارين لفعلنا، بل سنكون مجبورين، فأنكروا القدر وقالوا لا قدر والأمر أنف، وعارضهم أهل السنة وأكثر المعتزلة في قولهم هذا، وميزوا بين العلم بما سيكون وبين الاضطرار، ونفوا أن يكون هناك استلزام بين هذا العلم وبين الجبر.

وبعض الاتجاهات الفلسفية بنت على هذه النظرية قولهم بوجود السبب ولكن بدون تعيين، أو إمكان أن يكون بعض الأشياء مسببة عن أمور لا تسبقه وغير محددة، وقالت باللاتعين Indeterminism. وهي معارضة للتوجه الحتمي determinism وتنزع نحو العشوائية.

انظر: بوش، أساسيات الفيزياء، ص٧٥٦-٧٥٨. مرجع سابق.

وأيضاً:

http://en.wikipedia.org/wiki/Heisenberg_uncertainty_principle
http://en.wikipedia.org/wiki/Indeterminism

(1) See: Reichenbach, Bruce,**Cosmological Argument , op. cito.**

كوبنهاجن التفسيرية Copenhagen Interpretation)، وهؤلاء يبحثون نظريات حتمية للتفسير (مثل: ديفيد بوم David Bohm)، وبناء على ذلك، فلا يقال إن الفيزياء الكمية أبطلت الاستدلال بهذه المقدمة.

الوجه الثاني: حتى على الطريقة التقليدية غير الحتمية، فإن الجسيمات لا تأتي إلى الوجود من غير شيء، كما يقولون، بل إنها تظهر كتذبذب لحظيّ للطاقة الكامنة في الفراغ الكميّ Quantum vacuum، مما يشكل سبباً غير محدَّد لنشأتها.

ولذلك فلا حجة لمن يقول: إنَّ الفيزياء الكمية أثبتت أنَّ الأشياء تظهر في الوجود بلا سببٍ، فضلا عن القول بأن العالم كله ظهر فجأة إلى حيز الكون (الوجود) من لا شيء حرفياً![1]».

وعدم معرفة السبب لا يستلزم معرفة عدم السبب، كما هو مقرر في القاعدة المشهورة أن عدم الوجود لا يسلتزم عدم الوجود، قال الدكتور عبد الرحمن المراكبي: «فعدم معرفة السبب لا يعني أن ذلك لغير سبب، إن وجود الجسيمات الحائرة (الكوانتم)، وعدم معرفة أسبابه، لا يلغي السببية إطلاقاً، بل يدلُّ على عجز الإنسان وجهله معرفتها، والجهل لا يمنع المعرفة مستقبلاً، وإلغاء السببية يعني عدم العلم القائم عليها، وهو أمر خطير ذهب إليه هيوم وأمثاله[2]». والحقيقة أن في إطلاق الدكتور الأخير نظراً، فإن إلغاء السببية بالمعنى المتعارف عليه، لا يستلزم إلغاء العلم بالمعنى التجريبي، فالعلم التجريبي لا يتوقف بكليته على مفهوم السببية الفلسفي.

ومن الجدير بالذكر هنا أن فيزياء الكمّ لا تنظر للفراغ على أنه عدم محض، بل إنه أمر وجوديٌّ مليء بالجسيمات الافتراضية، ولذلك فإن صدور شيء منه، لا يعني أبدا صدور شيء من العدم.

وقد اعترض بعض الفلاسفة مثل هيوم على مبدأ السببية وأنكروا أوليته، وقالوا إننا نستطيع فهم الآثار بدون فهم أسبابها، ولذلك فنحن لسنا بحاجة للمبدأ المذكور. وفوق ذلك فإن المبدأ مستخلص من الخبرة الذاتية –حسب طريقتهم المعرفية– ولذلك فلا نستطيع

(1) See:**The Cosmological Argument**, Craig, op. cito.p: 89.
(2) هذا التعليق أخذته من تعليقات الأستاذ الدكتور على الرسالة.

تطبيقها على الكون، حيث لا خبرة لنا، ولا يصح لنا تعميمه هناك. ولو قلنا إن المبدأ يعمل بصورة مطردة في أجزاء العالم وفي داخله، فمن أين لنا الجزم بأنه يطبق بصورة صحيحة على العالم ككل.

والجواب المعروف للمدافعين عن المبدأ أنه ضرورة عقلية، وليس ناتجا من الخبرة الذاتية فقط، وما دام كذلك، فإنه يصح لنا تطبيقه على كل ما عرفنا أنه حادث، ومنه الكون. ولا يتضمن ذلك وقوعا في مغالطات التركيب (نقل حكم الجزء إلى الكل) ولا التجزيء (نقل حكم الكل إلى الجزء).[1]

وقال ريشنباخ ناقلا عن كريغ في مناظرته مع كوينتين سميث: «إن الاستعانة بظواهر الفيزياء الكمية لا يؤثر في الحجة الكلامية، لسبب واحد، وهو أن الحوادث الكمية غير مجردة عن الشروط السببية، وحتى لو وافق الشخص على أن الأحوال الشرطية غير مرتبطة بصورة كافية لتحديد الحوادث، فعلى الأقل بعض الشروط السببية متضمَّنة في الحادثة الكمية. ولكن عندما نعتبر بداية الكون، يقول كريغ: لا يوجد شروط سببية ضرورية سابقة، فلا يوجد شيء ببساطة[2]».

وهذا الجواب ينبغي الالتفات إليه، وعدم إهماله، لأن الكلام بعد بيان حدوث العالم، لا يصح أن يتوقف على التساؤل عن الشروط السببية التي أحدثت هذا العالم، وهل هناك ارتباط أو لا، فقبل العالم لا شيء أبداً، وهذا ما يدفع للقول بأن الفاعل للعالم ينبغي أن يكون قاصدا قادرا متعينا في ذاته.

وزاد ريشنباخ: «ولأمر آخر، هناك فرق بين إمكان التعليل وإمكان التنبؤ (التوقع)، إنه بناء على قانون عدم التحديد لهيزنبيرغ، لا يمكن تحديد الحوادث، تحت الذرية، وهناك شك فيما إذا كانت عدم الإمكانية هذه راجعة لعدم وجود الأسباب الكافية، أو أنها ترجع إلى أن أي محاولة للقياس تغير في هذه الأحوال، تقدم المراقب جدا نحو الموضوع بحيث يراقب الآثار التي تعطي المظهر الذي تحدثه الآثار، بدون أسباب كافية أو حاسمة، ولكنا لا نملك طريقة لمعرفة ما يحدث بدون تقديم مراقبين نحو الحالة والتغيرات التي يحدثونها، في المثال

---

(1) See: Cosmological Argument.Op. cito.
(2) Ibid.
He referred to: Craig, in Craig and Smith, 1993, 146, see Koons, 203

السابق. نحن بسهولة لا نستطيع تبين الحالات المتوسطة لوجود الإلكترون. عندما لا يوصف لاتحديد هيزنبيرغ على أنه وصف للأحداث نفسها، بل لمعرفتنا للأحداث، يبقى مبدأ السببية صحيحاً، ويمكن تطبيقه على الحالة المتفردة الأولى، وأيضا، لا يمكننا توقع تحصيل تنبؤ حاسم عما يحصل نظراً للسبب[1]».

وإذا كان اللاتحديد خاصية للكون نفسه، نعم سوف نواجه مشكلة في مبدأ السببية، ولكن حتى الآن لا يوجد ما يثبت ذلك إثباتا قاطعاً.

وبعض الناس اعتمد على ما يقرره الفيزيائيون من أن الطاقة في الكون مجموعها صفر، فالطاقة الموجبة والسالبة متعادلتان في الكون، وبالتالي فلا يحتاج وجود العالم إلى سبب، بل قد يبالغ بعضهم فيقول إن العالم لا شيء لأن مجموعه صفر، أي عدم. وهذا نوع من السفسطة، فإنكار المعلوم بالبداهة الواقعية سفسطة، كيف يمكنهم تجاهل وجود أنفسهم! وكيف يقولون إن كون مجموع الطاقة السالبة والموجبة صفرا يستلزم عدم الاحتياج إلى سبب! بل الصحيح أن ذلك أدعى إلى البحث عن السبب الذي أوجد كلام من نوعي الطاقة على هذه الصورة. وأما كون مجموع السالبة والموجبة يستلزم عدم الكون فهذا سخف من القول، يقارب القول أنه ما دامت الشحنات الموجبة والسالبة في ذرة ما متكافئة، فالشحنة أصلا غير موجودة، والحق أنها موجودة باتزان، وبصورة معينة من الوجود الممكن، وهذا باعث على التفكر الزائد في السبب الذي جعلها كذلك، وليس الأمر كما يقترحون!

مناقشات في المقدمة الثانية:

استدلَّ الباحثون والفلاسفة على المقدمة الثانية من هذا الدليل بعدة أدلة:

الدليل الأول: وهو دليل استنباطيّ

يعتمد هذا الدليل على: استحالة وجود اللانهاية الحقيقية (الواقعية) Actual Infinity. يمكن تأليف التقرير التالي على هذا المطلب كما قرره كريغ[2]:

٢-١-٢ اللانهاية الحقيقية لا يمكن وجودها.

٢-١-٢ تسلسل حوادث زمانية لا نهاية لها هي لانهاية حقيقة.

---

(1) See: Cosmological Argument. Op. cito.

(2) Craig, **The Cosmological Argument**, op. cito. p: 89.

٢-١-٣ إذن، تسلسل حوادث زمانية لا نهاية لها لا يمكن وجوده.

قال كريغ: «بما أن العالم غير منفصل عن سلسلة الحوادث الزمانية في الماضي، ينتج أن العالم يجب أن يكون لوجوده بداية[١]».

ويلاحَظ أن هذا الدليل عبارة عن ترجمة لدليل المتكلمين الذي عرض سابقاً، وهو المعتمد على أن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث.

وبخصوص المقدمة الأولى (٢-١-١)، بين كريغ: «أنه يراد باللانهاية الحقيقية أي مجموعة لها عند زمن ما (ن) عدد محدد من عناصر منفصلة أكبر من أي عدد طبيعي ١، ٢، ٣،.....الخ[٢]».

وقد قسم أرسطو اللانهاية إلى نوعين الأول لانهاية حقيقية (واقعية) Atcual Infinity ولا يوجد أمثلة لها، ولانهاية بالقوة Potential Infinity مشروعة فقط نظريا. وقال جاوس الرياضي الألماني الشهير (١٧٧٧-١٨٥٥): «اللانهاية غير مسموح بها في الرياضيات أبداً»، واتخذ ديكارت الفيلسوف والرياضي الفرنسي الشهير وجود مفهوم اللانهاية في ذهن الإنسان دليلا على وجود الإله؛ لأن الإنسان المحدود لا يمكنه أن يأتي بمفهوم عن أمر غير محدود، فلا بد أن يكون مصدره لامحدوداً![٣]

وفي نظرية المجموعات، يقال إن عدد النقاط بين ٤ و٥ لانهائيّ بالطبع، لأن النقاط ليس لها أبعاد فعلياً، فيمكن فرض عدد النهائي من النقاط بين الرقمين المذكورين، وإذا قلنا ما عدد النقاط بين ٤ و٦، فسيكون الجواب بالضرورة إنه عدد لا نهاية له أيضاً! ولكن هذه

---

(1) Ibid.

(٢) عرفت اللانهاية في بعض الموسوعات الرياضية العالمية: بأنها عدد غير محدود أكبر من كل الأعداد الحقيقية.

-**Encyclopedia of Mathematics**, barry Max Brandenberger, Macmilan Reference USA, Thomson GALE,2002, (21133).

ولكن الوصف الأكثر دقة للانهاية أن لا توصف بأنها عدد، بل هي مفهوم يقال على ما ليس له حدود، ولها علاقة بحقول الأعداد، وقد يقال في الرياضيات اللانهاية على الأعداد فيقال (عدد لا نهاية له من الحدود)، ولكن حتما لا تعامل اللانهاية معاملة الأعداد في الرياضيات. ويشار لها رياضيا بالرمز ∞ .

http://en.wikipedia.org/wiki/Infinity

(3) **Encyclopedia of Mathematics**, Thosmon Gale (21134).

وكثير من العلماء لم يسلموا لديكارت هذه الدعوى، كما تمَّ بحثه في الدليل الأنطولوجي .

المجموعة تبدو أكبر بضعفين من المجموعة الأولى، ولذلك نتج في نظرية المجموعات الاحتمالات الآتية:

١-يوجد أحجام مختلفة من اللانهايات.

٢-لمجموعة من عدد لا نهائي من العناصر، الحجمُ نفسه لمجموعات جزئية منها.

٣-يمكن إضافة عناصر لمجموعة لها عدد لانهائي من العناصر.

وفي البحث عن أي من العبارات السابقة صحيحة، شَعَرَ جاليليو (١٥٦٤-١٦٤٢) أن العبارة الثانية هي الصحيحة، أما الرياضي الألماني الشهير جورج كانتور George Cantor (1845-1918)) مؤسس نظرية الفئات، فقد اختار ألا ينظر إلى هذه العبارات على أنها متناقضة، بل يقبلها كلها كحقائق معاً، ونظَّمَ درجات من اللانهاية؛ فاللانهاية التي يمكن أن توضع في علاقة واحد لواحد مع الأعداد تدعى Aleph null، والمجموعات اللانهائية الأكبر تدعى Aleph one، ثم Aleph two، وهكذا. ومن المعلوم أن نظرية اللانهايات تنتج مفاهيم مخالفة للحدس، أو نتائج متعارضة، ولذلك هي من البحوث والمفاهيم الممتعة[(١)].

وما ذكر من أن هناك نقاطا لا نهاية لها بين أي عددين طبيعيين، قريب من قول زينون الإيلي الذي قال إنك لكي تخطو خطوة لا بد أن تخطوة نصفها، وقبل النصف نصف النصف، وهكذا لا إلى نهاية، فيبدو أنك لا تستطيع الخطو مطلقا، لأنك لا تستطيع قطع ما لا يتناهى من النقاط[(٢)]. وكان هذا الأمر أحد أسباب قول النظام بالطَّفْرَةِ[(٣)].

ولِمَا مرَّ توضيحه بإجمال عن مفهوم نظرية الفئات، يُدَّعى عادة أنَّ هذه المقدمة تم إبطالها بأعمال الرياضي جورج كانتور في اللانهاية الحقيقية، وكذا التطويرات التي تبعته. ولكن من وجهة نظر وجودية يمكننا أن تجيب بحقية بأن دعوى تحقق المالانهاية مخالف للحدس الرياضي الطبيعي المنكر لوجودها، ومخالف للاتجاه المنكر لدعوى أفلاطون بوجود الأمور المجردة في الخارج، مثل الأعداد. ويمكن بكل سهولة القول إن قبول التعاطي مع مفهوم المالانهاية في الرياضيات لا يعني وجودها الخارجيّ. ويمكن أن يقال على أعمال كانتور

---

(1) **Encyclopedia of Mathematics**, Thosmon Gale (2l135-136).
(2) See:The Miracle of Theism, op. cito. p. 92
(٣) وعرفوها بأنها انتقال الجسم من مكان أول إلى مكان ثالث بدون المرور في المكان الثاني بينهما ولا الانعدام في الوسط والظهور في الطرف.

إنها مبنية على اصطلاحات معينة ووجهة نظر محددة ومصادرات معينة. ولكن هناك وجهة نظر أخرى تقول بعدم وجود الأشياء الرياضية مثل تَخَيُّلِيَّة بالغور Balaguer's Fictionalism أو بِنْيَوِيَّة تشيهارا Chihara's Constructivism الذين ينفون أي أشياء رياضية مطلقا، فضلا عن العدد اللانهائيّ منها. ويمكن أن يقال إن مفهوم اللانهاية الحقيقية مع كونه منظما ومثمراً في عالم المحاورات المفترض، إلا أنه لا يمكن نقله إلى العالم الزمكاني spatiotemporal world لأنه سيوقع في صعوبات وإحالات مخالفة للحدس[1]».

ويمكن أن تكون أفضل طريقة لبيان بطلان ذلك عن طريق المثل وهو ما قام به جامو Gamow في مثال فندق ديفيد هيلبرت David Hilbert الرياضي الألماني الشهير.

ولتوضيح مثال فندق هيلبرت الشهير ننقل الفقرات الآتية عن جورج جامو: «وفي الواقع قد يكون الجزء في عالم اللانهايات، مساويا للكل، وربما كان خير مثال لتوضيح ذلك القصة التالية التي تروى عن الرياضي الألماني الشهير دافيد هيلبرت، ففي إحدى محاضراته عن اللانهاية وضح خاصية التناقض للأعداد اللانهائية بالمثال الآتي: لنتصور فندقاً به عدد محدود من الغرف، ولنفرض أن جميع الغرف مشغولة، ثم جاء زائر جديد وطلب استئجار غرفة. سيقول له صاحب الفندق: [آسف يا سيدي فجميع الغرف مشغولة]، ثم لنتصور فندقاً به عدد لانهائي من الغرف وإنها جميعا مشغولة، ثم وفد زائر جديد وطلب استئجار غرفة، في هذه الحالة يستطيع أن يقول له صاحب الفندق: [على الرحب والسعة يا سيدي] ثم ينقل نزيل الغرفة رقم ١ إلى الغرفة رقم ٢، ونزيل الغرفة رقم ٢ إلى الغرفة رقم ٣، ورقم ٣ إلى الغرفة رقم ٤، وهلم جرا. ويحُلُّ الزائر الجديد في الغرفة رقم ١ التي أضحت خالية نتيجة لهذه التنقلات. ثم لنفرض بعد ذلك فندقا به عدد لا نهائي من الغرف، كلها مشغول، قصده عدد لانهائي من الزوار الجدد يطلبون النزول به، سيقول صاحب الفندق [على الرحب والسعة أيها السادة، ولكن أمهلوني لحظة]، ثم ينقل نزيل الغرفة رقم واحد إلى الغرفة رقم ٢، ونزيل الغرفة رقم ٢ إلى الغرفة رقم ٤، ونزيل الغرفة رقم ٣ إلى الغرفة رقم ٦، وهلم جرا بحيث تصبح جميع الغرف الفردية خالية وبذلك يمكن إنزال جميع الزوار الجدد بها.

وقد لا يكون من السهل تصور فندق به عدد لا نهائي من الغرف، يقصده عدد لا نهائي من الزوار، ولكن هذا المثال ولا شكّ يبين بوضوح وجلاء أننا في العمليات التي تتناول

(1) **The Cosmological Argument**, Craig, op. cito, p: 90.

الأعداد اللانهائية نجد خواص تخالف تلك المألوفة في العمليات الحسابية العادية[١]».

وقد اعتمد كريغ على هذا المثال ليقول: «إنه من السخيف وجودياً أن نقول بوجود فندق ممتلئ فعلاً، ومع ذلك يمكنه أن يأخذ نزلاء جدد لا حصر لعددهم وذلك عن طريق إزاحة النزلاء من محل لمحلّ![٢]»، وبين أن دعوى وجوده ستؤدي إلى محالات رياضية من حيث إنه من غير المسموح به في حساب الكميات اللامحدودة إجراء عمليات الطرح والقسمة في اللانهايات، هذه العمليات يمكن إجراؤها في فندق حقيقيّ فيه نزلاء حقيقيون، لا في فندق تخيلي هكذا[٣].

لم يوافق على ذلك ماكي Mackie فقد قرر أن العلاقاتِ ما بين اللانهايات، غيرُها ما بين المتناهيات، لذلك لا داعي للاستغراب والاستبعاد. وزعم أنه لا يمكن إثبات بطلان التسلسل في الماضي بطريقة قبلية، أو نفي إمكانيتها كذلك، وعلى كل حال فإن كثيرا من الذين يشاركون في هذه العملية حتى الذين يمارسون ألعاب كانتور لا يخفون شكوكهم في إمكانية اللانهاية، وكثير من الفلاسفة والرياضيين لا يرغبون في المشاركة بتلك الألعاب الكانتورية. ولذلك لجأ بعضهم إلى الاحتجاج على منع اللانهاية الواقعية إلى الانفجار العظيم[٤].

وقرر ويليام راو أن إحالة إضافة شيء أو نقصان من شيء إلى ما لا نهاية له، والتعارضات المقترحة في هذا المقام غير موجهة، فإن القول بأن أ+ب أكبر من ب وحده،

---

(١) جاموف، جورج، **واحد اثنان ثلاثة...لانهاية**، ص٢٩-٣٠، ترجمة إسماعيل حقي، مراجعة د محمد مرسي أحمد، مكتبة النهضة المصرية ١٩٨٠.

وأيضاً:

-Weisstein, Eric. W, **CRC Concise Encyclopedia of Mathematics**, p.840, CRC press, 1999.

(2)**The Cosmological Argument**, Craig, op. cito, p: 90.

(3)See: Cosmological Argument, op. cito.

وقد وضح في بحثه هذا مسألة إحالة اللانهاية بأمثلة أخرى كمثال المكتبة التي تشتمل على عدد لانهاية له من الكتب، وفيها عدد لا نهاية له من الكتب الحمراء، وعدد لا نهاية له من الكتب السوداء، فمقابل كل كتاب أحمر يوجد كتاب أسود، وبالعكس، ينتج أن المكتبة تشتمل على كتب حمراء يساوي ما في المكتبة كلها، وكذلك الكتب السوداء، ولكن هذا غير معقول في الواقع، المجموعة الجزئية لا يمكن أن تكافئ المجموعة الكلية، فاللانهاية الفعلية محالة الوقوع خارجيا، أي ممتنعة الوجود في الواقع.

(4) The Miracle of Theism,op. cito, p.93

وأكبر من أ وحده، صحيح فقط في العمليات القائمة على الكميات المحدود المتناهية، ولكنها غير صحيحة في حالة اللانهايات[1].

ولكن هذا الاعتراض موقوف على إثبات وجودٍ فعليٍّ واقعي للانهايات، وإلا فللواحد أن يقول: إن هذه القوانين التي تقول إنها مختصة بالمالانهايات، لا نسلمها لك إلا نظريا، وذلك باعتبار الفروض الرياضية المحضة، والمسلمات التي تبنى عليها نظريات رياضية مثل رياضيات اللانهايات الكانتورية، وفي الواقع العددي المحض الذي لا يوجد خارجا عليه شاهد واحد يبين تحققا فعليا للمالانهاية. ولذلك فتطبيقك هذه القوانين والقواعد على ما في الخارج مصادرة على المطلوب، فإنك لم تثبت بعد وجود المالانهاية.

والخيار الذي ذهب إليه كانتور لم يختره أصحاب المذهب الحدسيّ في الرياضيات، الذين يذهبون إلى أن اللانهاية بالقوة هي فقط التي يمكن الكلام عليها بقوانين مقبولة، بالإضافة إلى أن مذهب كانتور غير مقبول أيضا بالنسبة لعلماء ما وراء الطبيعة metaphysicians.

وقرر كريغ بأننا لو نظرنا في الدراسة التي أجراها هوارد سوبيل Howard Sobel فهناك ثلاث عبارات:

١-لا يوجد عناصر في مجموعة م زيادة عن العناصر الموجودة في مجموعة مَ إذا كانت العلاقة بين عناصرهما علاقة واحد لواحد ١-١.

٢-يوجد عناصر أكثر في مجموعة م مما في مَ إذا كانت مَ مجموعة جزئية من م.

ولا يمكن الأخذ بالمقدمتين المذكورتين مع المقدمة التي تقرر

٣-اللانهاية الحقيقية موجودة.

ولذلك اختار كانتور أن يتمسك بالمقدمة الأولى رقم (١) ويستبعد المقدمة الثانية رقم (٢) ليسْلَمَ له القول بالمقدمة الثالثة ويدفع التناقض الداخلي في منظومته الرياضية.

والسؤال هنا:

-لِمَ يتِمُّ استبعادُ ٢ في حالة إرادة التوفيق بين ١ و٣؟ ولم لا نستبعد ١ مثلاً! حيث إنها مجرد اصطلاح في نظرية الفئات، أو نحددها في الفئات المحدودة فقط؟

---

(1) Cosmological Argument, op. cito, p. 104

-والسؤال الأولى: لم لا نرفض (٣) بدلا من استبعاد (١) أو (٢) حيث إنهما لا تضران شيئاً.

ويمكن التسليم بكلا المقدمتين ١ و٢، والإبقاء على المقدمة الثالثة في حيز الرياضيات النظرية فقط، دون إقحامها في الوجود الواقعي.

ولا يكفي للبرهان على النتيجة التي يقررها كانتور أن يقال لكي يتم التوافق بين (١) و(٣) يجب استبعاد (٢)، والقول بعدم صحتها، فهذا دليل غير كافٍ في هذا المقام.

ويظهر من التحليلات النقدية لهذه النظرية، أنها لا تملك دليلا كافيا على الوجود الواقعي للانهاية، كما يزعم المتمسكون بها، ولذلك ينتج أن المقدمة (٢-١-٢) صحيحة واضحة، وينتج من ذلك أن تسلسل الحوادث في الماضي يجب أن يكون له بداية[١].

الدليل الثاني (٢-٢): وهو دليل استنباطيٌّ

وهذا الدليل ينبني على استحالة تكوين لانهاية حقيقية بالتعاقب المتتالي، ويمكن تقريره على الصورة التالية:

٢-٢-١ سلسلة الحوادث الزمنية هي مجموعة تتألف من التعاقبات المتتالية.

٢-٢-٢ المجموعة المتألفة من حوادث متتالية، لا يمكن أن تكون لانهاية حقيقية.

٢-٢-٣ إذن، سلسلة الحوادث الزمنية لا يمكن أن تكون لانهاية حقيقية.

بما أنَّ سلسلة الحوادث الزمانية ليست منفصلة عن الكون (العالم)، ينتج من ذلك أن الكون (العالم) ابتدأ وجودُه[٢].

يبدو بوضوح أن المقدمة (٢-٢-١) صحيحة، ولا ينبني إنكار كون السلسلة متألفة من حوادث زمانية على أسس علمية حتى ينظر فيها وتقبل.

أما المقدمة الثانية (٢-٢-٢) وهي المقدمة الأساسية للحجة. قال كريغ: «وهي تدعى أحيانا إحالة قطع اللامتناهي، أو اجتيازه، فإذا وصلنا إلى اليوم، فإن الوجود الزماني يكون قد قطع ما لانهاية له من الحوادث الماضية. ولكن قبل الوصول إلى الزمان الحاضر، فالحدث الذي قبله ينبغي الوصول إليه، وهكذا، لا إلى نهاية. لا حادث يمكنه بالتالي الحضور، قبل أن

(1)The Cosmological Argument, Craig, op. cito, p:91
(2) Ibid.

ينقضي (ينتهي) الحادث قبله، وعليه، فإن كانت سلسلة الحوادث القبلية لا بداية لها، فالحدث الحاضر لا يمكن الوصول إليه، وهو محال[1]».

ويُلاحَظُ بوضوح هنا أن كريغ يعيد صياغة ما نظمه محققو المتكلمين من المسلمين في هذا الدليل، وقد سبق نقل بعضه في بيان أدلة استحالة التسلسل، ومنها ما تم نقله عن الغزالي والجويني. ونزيد هنا ما قرره السنوسي في شرح الكبرى إذ يقول ردا على الفلاسفة القائلين بالقدم للعالم مع تغير الحركات والأحداث المتعاقبة لا إلى أول في الماضي: «يلزم على وجود حوادث لا أول لها، أن يكون دخل في الوجود وفرغ، من حركات الأفلاك وأشخاص الحيوان ونحوها على الترتيب، واحدا بعد واحد، عددٌ لا نهاية له. والجمع بين الفراغ وعدم النهاية، جمع بين متناقضين، فيكون محالاً على الضرورة.

ويلزم عليه أن يكون وجودنا ووجود سائر الحوادث الآن محالاً، لتوقفه على المحال، وهو فراغ ما لا نهاية له...فما توقف على فراغ ما لا نهاية له، التي اتضحت استحالته، يجب أن يكون محالاً، لأن ما توقف على المحال محالٌ، ضرورة أن المتوقِّف لا يوجد بدون المتوقَّف عليه، والمتوقف في قضيتنا هو وجود الحوادث الآن[2]».

وفي الوجه الرابع الذي ذكره السنوسي ردا على الفلاسفة قال أيضاً: «وتقريره أن تقول: لو وجدت حوادث لا أول لها، للزم أن يصح عند كل حادث وجود حكم بفراغ ما لا نهاية له. والملازمة ظاهرة. لأن صحة الحكم تتبع صحة المحكوم عليه، والمحكوم به وهو فراغ ما لا نهاية له قبل كل حادث صحيح على أصلهم، فوجود لحكم بذلك عند كل حادث صحيح ضرورة. لكن هذا الحكم مستحيل، لما نذكره الآن من البرهان على ذلك، فيكون ملزومه وهو وجود حوادث لا أول لها مستحيلاً، لوجوب استحالة الملزوم عند استحالة لازمه. فالحوادث إذن كلها لها أول، ولا وجود لجنسها ولا لشيء منها في الأزل، وهو المطلوب.

وبيان استحالة وجود ذلك الحكم، أنه لو وجد لم يخلُ: إما أن يكون له أول، أو لا،

(1) Ibid. p. 92.

(٢) السنوسي، أبو عبد الله، **شرح السنوسية الكبرى، المسمى عمدة أهل التوفيق والتسديد**. ص١١٢، دار البصائر. ط١ ٢٠١٣.

والتالي باطل بقسميه، فالملزوم وهو وجود الحكم، باطل أيضاً.

والملازمة ظاهرة.

وأما بطلان التالي، فإنما يستبين ببطلان كل واحد من قسميه، فنقول: أما كون الحكم لا أول له فباطل، لأن من ضرورة هذا الحكم أن يسبق كل فرد من أفراده حوادث ليحكم عليه بالانقضاء، فيلزم أن يسبق جنس المحكوم عليه، وهو أزليّ، جنس الحكم، وهو أزلي أيضا، وسبق الأزلي على الأزلي محالٌ على الضرورة.

وأما كون الحكم له أول، فباطل أيضا، لأنه يلزم عليه أن يوجد عدد متناه في نفسه، لكن زدنا عليه واحدا فصار الجميع غير متناهٍ، وبطلان هذا اللازم ظاهر، لأن زيادة الواحد على عدد ما، زيادة شيء متناه، والفرض أن المزيد عليه متناه أيضا، فيكون مجموعهما متناهيا ضرورة، فالحكم بأن المجموع غير متنها، واضح البطلان[١]».

ومن الظاهر أن تقرير الحجة الكلامية عند كريغ، مساوٍ تماما للمعاني التي يقررها السنوسي، ومن قبله الغزالي، والجويني، ومَنْ بَعْدَهم. وطريقةُ تقرير المتكلمين للحجة متقنة جدا، لا تكاد تترك منفذا ينفذ منه المخالف لإيراد الشكوك والإيرادات، ويظهر تأثر كريغ بهم جداً، وهذا من وجوه التكامل العلمي الحاصل في علم الكلام، سواء من حيث الأدلة وتنقيح معانيها، أو من حيث التعبير المضبوط عنها، فكلاهما وجه من وجوه العلوم المفيدة التي تحقق ماهية العلوم الحقيقية وقوانينها.

الاعتراضات على هذه الحجة:

غلب على المعترضين على هذه الحجة -ومنهم ماكي J.L. Mackie في كتابه The Miracle of Theism - أن يقولوا: إنها تفترض مسبقاً مسافة لامتناهية نقطةً مرجعية في الماضي، بينما الحقيقة أنه عند أي نقطة مفروضة في الماضي، فالمسافة محدودة، وليست غير متناهية، وإذا كانت محدودة، فمن السهولة قطعها[٢]. وذكر ويليام راو أيضا أن كوينتين

(١) المرجع السابق، ص١١٩-١٢٠.

(2)Mackie, J.L, **The Miracle of Theism Arguments for and against the existence of GOD**, opt. cito, p. 93, Clarendon Press. Oxford, 1982.

سميث أشار ذكر هذا الاعتراض بأنه لا يوجد أي نقطة مرجعية في الماضي يفصلها قدر لا نهاية له عن الحاضر[(١)].

قال كريغ في الجواب عن ذلك: إن المؤيدين للحجة يقولون إنه لم يفترض في الحجة أن نقطة البداية هي مسافة لا متناهية في الماضي. وقَطْعُ مسافةٍ، هو اجتياز كلِّ جزء معين منها. كما أن الاجتياز لا يستلزم أن المسافة المقطوعة لها بداية أو نهاية أو جزء متبقٍّ. حقيقة عدم وجود بداية مطلقا، ليس فقط مسافة لامتناهية، يبدو أنه يجعل المسألة أسوأ، لا أفضل. أن تقول إن الماضي كان قد تحقق بإضافات متتالية هو مثل القول أن أحداً نجح في كتابة الأرقام السالبة وانتهى إلى -١.

والمناصرون للحجة يقولون: كيف يمكن ان يكون دعوى أنه في أي جزء مفروض لا توجد إلا مسافة متناهية، له علاقة بالمطلب؟ فالمطلوب بيان كيف أن السلسلة كلها تألفت، وليس عن تألف جزء منها! ليظنَّ أنه عن طريق قطع كل جزء محدود من السلسلة، يمكن أن تتألف -بإضافة متتالية- سلسلة لا نهاية لها، وهذا وقوع في **مغالطة التركيب**[(٢)] **Fallacy of Composition**.

وبناء على وضوح حقِّيَّة المقدمة، يتبين أن السلسلة الزمانية في الماضي، حوادث طبيعية ليس لا نهاية لها، ولوجوده الكون إذن بداية[(٣)].

يزعم جرونباوم Grunbaum أن الحوادث تنتج فقط من حوادث، ويفهم من تبيين ريشنباخ لكلامه أنه يزعم أن الشيء لا يكون حادثا إلا إذا سبقة زمان! وقد بينا من كلام

---

(1) Raw, William L., The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion, Cosmological Argument, p.104, Blackwell Publishing, 2005.

(٢) هي مغالطة إعطاء الكل حكم الجزء، مثل أن تقول: إن أهم أجزاء هذه الآلة هو الضوء، إذن هذه الآلة هي ضوء. ولكن خاصية الجزء لا تكون دائما خاصية للكلّ، وفي بعض حالات هذه المغالطة يعطى حكم جميع الأجزاء للكلّ، مثل أن تقول: كل جسم في البلد يدفع دينه، إذن البلدة كلها تدفع دينها.

ومغالطة الأجزاء تقع مقابل مغالطة الكل. وهو الانطلاق من خاصية الكل إلى خاصية الأجزاء، مثل أن تقول: هذه الآلة ثقيلة، إذن كل أجزاء هذه الآلة ثقيل. فخاصية الكل لا تنقل دائما إلى الأجزاء.

-The Cambridge Dictionary of philosophy, 2nd edition. General Editor: Robert Audi, Cambridge University Press, 1999.

(3) **The Cosmological Argument**, Craig, op. cito, p:92

المتكلمين القدماء أن الحدوث لا يشتمل على جزء الزمان، فلا يقال إن الحادث هو الذي طرأ حدوثه في الزمان، أو في زمان معين أو في زمان غير معين، فالزمان أصلا ليس جزأ من مفهوم الحدوث، وبينوا أن الحدوث معناه كون الشيء بعد أن لم يكن، أي إن الحدوث كون الشيء موجودا بعد العدم، أي سبق عدم نفسه لوجوده، وعلى ذلك فلا يصح أن يقول جرونبوم: «إن الانفجار العظيم ليس حدثا من ناحية تقنية»، بل ينطبق عليه مفهوم الحدث كما رأينا[(١)].

وبين ريشنباخ أنَّ: «راندل Rundle يدافع عن هذه النظرة للحوادث، زاعما أن الدخول في الوجود والخروج منه متماثلان، وكلاهما يقع في زمان. لا فرق وجودياً بين تطبيق اللانهاية في المستقبل، وبين اللانهاية في الماضي. ابتداء من اليوم، فالشخص يمكنه دائما إضافة يوم آخر على الماضي أو المستقبل، بما أن اللانهاية في الأيام الماضية موجودة بنفس طريقة وجود اللانهاية في الأيام المستقبلة، وبالتالي بما أن يوما في المستقبل مجرد متباعد محدود عن اليوم، إذن أي يوم في الماضي هو محدود التباعد عن اليوم. الماضي كالمستقبل ما هو إلا لانهاية بالقوة[(٢)]».

وهذا الكلام فيه ما فيه، فلا أحد يعقل ما يقال يمكنه أن يقول بالتسوية بين اللانهاية المدعاة في الماضي، وبين اللانهاية الفرضية أو التقديرية في المستقبل، فأفراد اللانهاية المستقبلية لم تدخل في الوجود بصورة ما، كما قرره شراح المواقف وغيرهم، مما تم نقله سابقاً في موضعه. وبالتالي لا يصح التسوية في الحكم بينهما، حتى وإن قيل إن اللانهاية في الماضي هي بالقوة لا بالفعل لانهاية.

ولذلك نرى ريشنباخ يردُّ على راندل قائلا: «حجة راندل مشتبه بها، لأنه يفرض أن الذهاب من الحاضر إلى الماضي لا يفترق عن التحرك من الماضي للحاضر، كلاهما ينطوي على سلسلة لانهائية مع ذلك بالقوة، ومع أن عدّ الحوادث من الحاضر للماضي دائما يعني أن بعد الحوادث متناه زمانيا عن الحاضر، وللوصول إلى الحاضر بدءا من الماضي ينبغي أن يتمّ قطع ما لانهاية له بالفعل بدون نقطة بداية. الحركتان متفاوتتان، وكما احتج كريغ فالواحد لا يمكنه قطع اللانهاية. وحيثما يوجد ماضٍ غير محدود، فلا سبب يصحح وصولَ الشخص لليوم

---

(1) **Cosmological Argument**, op. cito.
(2)Ibid

فضلا عن أمس أو غداً[1]».

والتفريق بين التسلسل في الماضي وبين التسلسل في المستقبل سليم تماما كما يُلاحَظُ عند التأمل. وقد وقع بعض المتكلمين القدماء في خطأ التسوية بينهما، فبعضهم أوجب النهاية للحوادث في المستقبل، وقال بوقوف حركات أهل الجنة وانتهاء لذتهم في الجنة، وذلك لَّما قاس المستقبل على الماضي، وحكم على الماضي بوجوب انقطاع التسلسل وإحالة اللانهاية بالفعل، فلزمه الحكم بوجوب انقطاعه في المستقبل. وبعضهم حكم بالعكس، فقرر أن التسلسل في الماضي ممكن، فلما كان لا يوجد فرق بين التسلسل في الحاضر وفي الماضي، إذن فالتسلسل في الماضي ممكن، وقال بناء على ذلك بالقدم النوعي للعالم. وكلاهما وقع في مغالطة ظاهرة، هي التسوية بين التسلسل في الماضي التسلسل في المستقبل. وقد رأينا في البحوث السابقة أن أهل السنة ومعهم أكثر المتكلمين فرقوا بينهما، فأجازوا التسلسل في المستقبل، لأنه تسلسل لانهائي بالقوة، ومنعوا التسلسل في الماضي، لأنه لا يكون إلا تسلسلا لانهائيا بالفعل والحقيقة، وهذا ممتنع الوقوع خارجاً. فحكموا على التسلسل في المستقبل بالجواز، وعليه في الماضي بالإحالة.

الدليل الثالث: وهو دليل استدلاليّ

ويبنى هذا الدليل على الشواهد العديدة التي قامت على تمدد الكون. وعلى ما تقرره نظرية الانفجار العظيم أن الكون بدأ وجوده على الأكثر منذ ١٠-٢٠ بليون سنة، ولم يكن قبله شيء أبداً، وتنطلق النظرية أننا إذا اعتبرنا العالم كما هو الآن ورجعنا إلى الوراء زمنياً بصورة كافية، فسوف نصل إلى ما يسمى متفردة في الفترة المذكورة تقريباً، حيث يكون الكون في حالة ضغط شديد بحيث تكون الكثافة وقوة الجاذبية لانهائية، وهي النقطة التي ظهر الكون عندها إلى الوجود عن طريق انفجار، ومنذ ذلك الحين والكون يتمدد في الجهات كلها. والنقطة المهمة في النظرية أن الزمان والفراغ ظهر إلى الوجود أيضا بالانفجار العظيم، ولا معنى للسؤال عندئذ: أين بالضبط حصل الانفجار العظيم، ولا ماذا كان يحصل قبل الانفجار العظيم (أي ظهور الكون)، وما دام العلماء يقررون أن الكون دخل الوجود بعد أن

(1)Ibid

لم يكن موجوداً، فإن هذا أكبر دليل على صدق المقدمة المذكورة، وبما أنَّ نظرية الانفجار العظيم تبتدئ قوانين الفيزياء المعروفة حالياً، فلا يمكن توقع أي تفسير فيزيائي لهذه الخصوصية، فالقوانين التي تستعمل لتفسير توسع الكون، لا يمكن استعمالها عند أي زمان قبل ن> صفر[١].

فبداية الكون في هذه النظرية هو متفردةsingularity غير زمانية[٢]، إن أنموذج الانفجار العظيم لا يقرر تمدد مادة الكون في فراغ موجود مسبقاً، ولكنه يقرر أن التمدد يحصل للفراغ نفسه. فإذا قمنا بعملية رجوع إلى الخلف في الزمان، فإن الانحناء الزمكاني يتضخم تدريجيا إلى أن يصل إلى نقطة متفردة (تفرد)، وكذا إلى أن نصل إلى نقطة يكون فيها انحناء الزمكان لانهائياً، ونصل حينئذ إلى حدود الفراغ نفسه. قال باري باركر: «وبحسب فرضية الانفجار العظيم Big Bang Theory فإن الكون قد نشأ وتكون بانفجار عظيم لمادة الكون، التي كانت معبأة في حجم صغير، ربما لا يزيد عن حجم البروتون (أحد مكونات الذرة)، وكان ذلك منذ نحو ١٨ ألف مليون سنة [قدرها بعضهم ١٠-٢٠ بليون سنة[٣] والتقريب الأشهر ١٣-١٤بليون سنة[٤]]، وتكون الزمن والمكان منذ ذلك الوقت، مكونات هذه المادة المتفجرة على هيئة سحابة من جسيمات، ثم تمزقت هذه السحابة إلى قطع، وبدأت هذه القطع في الانهيار والانكماش على نفسها لتكون المجرات، وتضم كل مجرة بلايين النجوم[٥]».

وقد قام كثيرون في القرن العشرين بمحاولات فاشلة لتصميم نماذج تجنبهم الوصول إلى البداية المطلقة للكون، ولم يثبت للمجتمع العلمي أنَّ أيا من هذه النماذج أكثر احتمالية من أنموذج الانفجار العظيم. فلا أحد من هذه النماذج الرياضية مدعوم بشواهد مثلما هو الأمر لنظرية الانفجار العظيم.

---

(1)Raw, William , Cosmological Argument, op. cito, p.105.& 112
-Reichenbach, **Cosmological Argument**, op. cito.
(2) Ibid.
(3) See: Raw, William ,**Cosmological Argument**, op. cito , p.105.
(4)**Reichenbach, Cosmological Argument**, op. cito.
(٥)باركر، باري، **السفر في الزمان الكوني**، ترجمة د. مصطفى محمود سليمان. ص١٦٤، الألف كتاب الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٩.

وعلى سبيل المثال: بعض النظريات التي تقرر تذبذب الكون Oscilating Universe، أو التي تقرر تضخم الكون العشوائي Chaotic Inflationary Universe تحتملان النهاية المستقبلية الممكنة للكون، ولكنهما تسجلان ماضيا محدوداً. ونظريات الفضاء الكوني المتأرجح لا تستطيع تفسير لماذا لم نرَ كوناً أزليا إذا كان الفضاء أزلياً.

وتقرر نظرية الكون المتذبذب أنه من الممكن أن العالم دار في موجات ربما لا نهائية، بحيث إن انفجارات عظيمة حصلت لا واحدا فقط، بل لمرات لا عدد لها في الماضي، وسيحصل ذلك في المستقبل، والكون الحالي يكون قد مهد له بالعوالم السابقة التي توسعت ثم خمدت.

ولكن فكرة التذبذب تواجه إشكالات موجهة:

أولا: كون العالم انفجر مرة في الوجود لا يعطي برهانا على أن هذا الحدث يمكن أن يعاد حصوله فضلا عن كون الإعادة مرات لا متناهية.

٢-فترة دورة الانهيارات والانفجارات الكونية لن تكون دورية كما اتضح، فالإنتروبي[١] سترتفع من دورة لدورة، لذلك عندما يوجد سلسلة تذبذبات كونية ممكنة، ستكون أطول بصورة أشد. وإذا كان الكون بلا بداية، ستكون الدورة الآن لانهائية الفترة، بدون أي أمل في التقلص.

---

(١) والانتروبي أو الإنتروبيا Entropy كمية مفيدة في الفيزياء الدينامية الحرارية، وتعرَّف هذه الكمية بدلالة سريان الحرارة ودرجة الحرارة المطلقة، فلو فرضنا نظاما ما، ينتقل من حالة أ إلى حالة ب، فإن هناك كمية من الحرارة تنتقل إلى النظام عند درجة الحرارة المطلقة، ويمكن القول إن الانتروبيا هي حاصل قسمة التغير في كمية الحرارة بين الحالتين إلى درجة الحرارة المطلقة. فإذا اكتسب النظام حرارة يكون التغير في كمية الحرارة موجبا، وإذا خسر حرارة يكون سالبا. والحالة عالية النظام تتحقق بعدد صغير من الطرق، ولكن الحالة عالية الفوضى يمكن أن تتحقق بعدد كبير من الطرق، ولذلك تكون الانتوربيا مقياسا للفوضى، فكلما كانت انتروبيا النظام كبيرة، كانت حالة النظام عالية الفوضى، وعندئذ يمكن القول: [عندما تتغير حالة النظام المعزول، فإن هذا التغير يتم بحيث تزداد الانتروبيا، أو تظل ثابتة في أحسن الأحوال].

انظر: بوش، أساسيات الفيزياء، ص٣٤٩-٣٥١، بتصرف واختصار.

٣-مع أن كل تقلص جديد سيدمر مركبات العالم، فالإشعاع سيدوم، بحيث إن كل دورة متتالية ستضاف للكل. والإشعاع ينفذ كإشعاع جسم أسود، ولأننا نقيس كمية معينة من إشعاع الجسم الأسود الكوني في إشعاع الخلفية. نستنتج أن الكون المغلق المتذبذب خضع لعدد محدود من الارتدادات أو الدورات، ليس اكثر من مائة، وبالتأكيد ليس عددا لانهائياً، يلزم لسلسلة لابداية لها[(١)].

وهناك نظرية التضخم، Inflation theory وهذه النظرية «لعالم الفيزياء آلان جوث Alan Goth وتفترض نظرية التضخم هذه أنه خلال جزء ضئيل من الثانية الأولى للانفجار العظيم، حدثت زيادة فجائية في معدل تمدد الكون، وربما أدى هذا الانتفاخ إلى تكون بنية عملاقة للكون الوليد (المبكر) آنذاك[(٢)]».

والأمر نفسه يواجه ما يسمى بسيناريو ما قبل الانفجار العظيم، اقتراح الكون بلا حدود الذي قدمه جيمس هارتل James Hartle مع ستيفن هوكنج Steven Hawking يتناول بداية محدودة للكون حتى لو لم يبدأ الكون بنقطة منقطعة (تفرد) singularity، وهذا الأمر يتوافق مع نظرية الانفجار العظيم. وهناك سيناريوهات تعتمد على نظرية الأوتارstring theory or M-theory تحاول أن تقدم نماذج دورية للكون، ولكنها مملوءة بالإشكالات[(٣)].

ومن الإشكالات التي وجهها بعض الفلاسفة على نظرية الانفجار العظيم: أنه ما دام لم يكن هناك شيء قبل الانفجار المذكور، فلا معنى للقول بأن سببا ما أدى إلى الانفجار، لأن من وجهة نظرهم ينبغي أن يكون السبب سابقا للمسبَّب زمانياً. وأيضا: فقد يقال: إننا لم نرَ شيئا وجد إلا من شيء سبق، فل يوجد لدينا سبب كافٍ للاعتقاد بأن الكون وجد لا من شيء أي لا من مادة سابقة له، ولو فرضنا صحة القول بإمكانية وجود شيء لا من مادة سابقة، فلا يوجد دليل كافٍ عليه[(٤)].

---

(1) Reichenbach, Cosmological Argument, op. cito.

(٢) **السفر في الزمان الكوني**، مرجع سابق. ص١٦٦.

(3)**The Cosmological Argument**, Craig, op. cito, p:92

(4) See: Raw, William, **Cosmological Argument**, op. cito, p.113

وأجاب المدافعون عن الدليل، بأنه لا مانع من أن يكون السبب مع المسبَّب، ولا موجب ليكون قبله زمنياً، والقاعدة القائلة بأن كل حادث له سبب، ليست مبنية على خبرتنا العملية الراجعة إلى مشاهدة صدور شيء عن مادة شيء قبله حتى يعترض عليها بما قيل، أي إنها مبدأ عقليّ ودليله ليس تجريبياً، حتى يقيد بما هو مُشاهَد، فصحته ميتافيزيقية، وراء التجربة[1].

وأيضا فهذه القاعدة أن لكل حادث سببا، لا تقول إن لكل حادث زماني سببا زمانيا، بل تقرر أن له سبباً، أعمّ من أن يكون زمانيا أو غير زماني، فإن استحال الزماني كما في حالة حدوث الكون، حيث حدث نفس الزمان بحدوث الكون، فلا يصح القول بأن سبب العالم زمانيّ.

يقول كريغ: «ولا يوجد أي نظرية تقوى على معارضة القول بأن للكون بداية حتى الآن، ولذلك تبقى هذه المقدمة قوية يمكن الاعتماد عليها[2]». ويبين ريشينباخ: «إن الذي يجعل المقدمة (٢) متماسكة هو أن لمادة الكون كلها بداية، وجميع عناصره تكونت في الانفجار العظيم، الكون إذن محدود زمانياً، فله بداية[3]».

ومهما كان سبب الانفجار العظيم، فإنه لا بد أن يكون له قدرة هائلة[4]، كذا قال ويليام راو، وهو يتفق تماما مع المتكلمين الذين قرروا أن محدِثَ العالم لا بد أن يكون قادراً، ولكنه لم يكمل تقريرهم للدلالة على وجود الإله المتصف بالصفات، فقد قرروا أن الموجب لكونه قادرا هو عين حدوث العالم، الذي لم يكن ثم كان، والقادر لا بد أن يكون مريدا، لأنه لا معنى للقادر بلا إرادة عقلاً، والمريد بلا علم أمر محال عقلاً، فالفاعل للعالم عالم مريد قادر. وبذلك يتم البرهان عندهم على وجود الإله أمهات الصفات، التي يسمونها الصفات العقلية من حيث إنها مدرك الإثبات بالعقل.

(1) Ibid: p. 113.
(2)**The Cosmological Argument**, Craig, op. cito, p:92.
(3)Reichenbach, Cosmological Argument, op. cito.
(4) Raw, William , Cosmological Argument, op. cito, p. 114.

ويقدم وليام كريغ الحجة التالية على موجد العالم[1]:

١-سبب العالم لازماني ولاماديّ.

٢-الكينونات الوحيدة التي نعرف أنها لازمانية، ولامادية هي العقول، والأشياء المجردة.

٣-الأشياء المجردة لا يمكن أن تتسبب بإدخال شيء إلى الوجود.

إذن:

٤-سبب العالم هو عقل (أي: متعين a person).

واعترض ويليام راو على هذا النظم، فقال: «بالنظر إلى المقدمات المذكورة في الدليل، فالنتيجة ينبغي أن تكون على النحو الآتي:

٤أ-الكينونات الوحيدة المعروفة لنا التي يمكن أن تكون سبباً للعالم هي العقل.

ولكن من الواضح أن هذا الحصر راجع لمحدودية علمنا ومعرفتنا، وإلا فقد يكون أي أمر غير العقل إطلاقاً.

وأيضا، فلو أبدلنا المقدمة الثانية لديه بالآتية:

٢أ-الكينونات الوحيدة التي يمكن أن تكون لازمانية ولا مادية هي العقول والأشياء المجردة.

فسوف نتواجه مع صعوبة تأسيس هذه المقدمة، فلم يفترض أن معرفة الإنسان محيطة بكل الأنواع الممكنة للازمانيات واللاماديات؟ ولو فرضنا إحاطة علمنا بما ذكر، فلم نفترض أن العقول فقط هي القابلة لتكون سببا للكون.

ولذلك فإن الحجة التي صاغها كريغ بعد تحرير النتيجة بما ذكرناه، لا تعطيه النتيجة التي يتطلع لتأسيسها. وكذا، إذا بدلنا المقدمة الثانية عنده بما اقترحناه، فإن دليله يعطينا النتيجة المطلوبة ولكن بعد تقديم المقدمة التي لا نعرف صحتها بعدُ[2]».

(1) Ibid. p:114.
(2) Ibid. p. 115.

وطرح راو بعد ذلك: «تساؤلات حول الأدلة على وحدة مسبِّب العالم، فلم لا يكون عدة أسباب لا واحد فقط؟ ولنفرض أنه فعلا يمتلك الصفات المذكورة، فلم يكون بالضرورة هو الإله؟ وهل وجود هذا السبب الأزلي حصل فجأةً وهل يتساوى ذلك مع عدم وجوده أصلاً؟ فإن صح ذلك فلن يحصل المقصود من الداعين إلى توحيد الإله، فهم يعتبرونه ضروري الوجود. ما القانون الذي يجب أن نتبعه للبرهان على أن وجوده ضروريّ؟ وما دليل ذلك البرهان؟ ربما يكون فرض وجود زماني محدث أكثر معقولية من القول بالإله الواجب الوجود! فإن كان كذلك فإن الدليل الكوني يدلّ على وجود إله من دون دلالته على أنه ضروري الوجود! ولكن إلى حين أن نجد الأجوبة عن هذه التساؤلات فإن الدليل الكوني يحتل مكانة عظيمة بين الأدلة القائمة على وجود الإله، ولا شك أن نظرية الانفجار العظيم قد أعطته وزنا جديدا لم يكن له من قبل للدلالة على نحو هذا الخالق[1]».

ويقول ريشنباخ أيضاً في نهاية بحثه في الدليل الكوني: «وأخيراً، فمع أن الدليل الكوني صحيح ومقنع، إلا أنه تبقى هناك إشكالات منها إظهار أن الكائن الضروري الوجود الذي يستلزمه الدليل هو إله الأديان، وإذا كان كذلك فلأي دين ينتسب؟[2]»

ولا يغيب عن الذهن أن المتكلمين قد أجابوا عن هذه الأسئلة كلها في مباحث خاصة فيها، فبحثوا التوحيد ونفي لكثرة في باب التوحيد، وبحثوا كل صفة في بابها في علم الكلام، وهكذا، ويمكن الرجوع إليها في كتب الكلام المعروفة، وكذلك البحث عن الدين الأكثر صحة من بين الأديان السماوية المعروفة، فهذا كله له بحوث خاصة. والذي نلفت النظر إليه هنا هو تصريح كريغ وويليام راو وريشنباخ وغيرهم بأهمية الدليل وقوته، بالمقارنة مع غيره من الأدلة.

الدليل الرابع: وهو دليل استدلاليّ

يستدعي هذا الدليل الخصائص الحرارية للكون. فبحسب القانون الثاني للديناميكا

(1) Ibid. p. 115.
(2) Reichenbach, Cosmological Argument, op. cito.

الحرارية[1]، فإن العمليات تنحو في نظام مغلق لحالة الثوران (عدم الاستقرار) الأعلى عند ازدياد طاقتها. وقد طبق العلماء هذا القانون على الكون من حيث هو نظام كلي، فرأوا أنه يمكن التنبؤ بحالته المستقبلية المتوقعة بناء عليه، فإن الكون ينبغي أن يتجه لحالة الموت الجراري أو حالة من الاستقرار والاتزان التامّ. وهذا ما يبعث على التساؤل: إذا كان زمان الكون كما يقولون أزليا، فلم لم يصل إلى هذه الحالة من الاستقرار حتى الآن؟ فالكون في هذه الظروف المدعاة سيؤول إلى حالة من الكثافة القليلة جدا، والظلمة، والبرودة التامة، أي إلى الموت.

قال باري باركر: «ويمكن استخدام قوانين الديناميكا الحرارية في تحديد اتجاه الزمان، ولهذا العلم قوانين معروفة، فالقانون الأول منها ينص على أن الطاقة لا تفنى ولا تستحدث، وأنها قد تتحول من صورة لأخرى. أم القانون الثاني فهو أكثر تعقيداً، وله أكثر من صيغة، أبسطها تلك الصياغة التي وضعها الفيزيائي البريطاني المشهور اللورد كيلفين في سنة ١٨٥١م، ومفادها: أنك إذا وضعت جسما حارا بجوار جسم أبرد، انتقلت الحرارة بالتدريج من الجسم الحار إلى الجسم الأبرد ويستمر انتقال الحرارة من الأعلى إلى الأدنى حتى يتعادل المستويان، فيتوقف التبادل الحراري عندئذ. وفي شرحه للقانون الثاني للديناميكا الحرارية استخدم الفيزيائي الألماني رودلف كلوزيوس مصطلحا جديدا للتعادل الحراري هذا أسماه الانتروبيا Entropy، وبين أن الإنتروبيا ومعناها التغيير أو التعادل الحراري، تزيد مع مرور الزمان بشرط أن يكون الجسمان في نظام مغلق، بمعنى أن انتروبيا أي نظام فيزيائي مغلق (مثل الكون) تزيد مع مرور الزمان، أي إن الانتروبيا تشير إلى المستقبل، أو أن المستقبل هو ذلك الاتجاه الذي تزيد فيه قيمة الانتروبيا. والكون نظام فيزيائي مغلق، وتشير الحسابات إلى زيادة انتروبيا الكون، أو درجة تعادله الحراري بمرور الزمان، مما يعني أن الزمان يمضي إلى الأمام وتعرف هذه القاعدة باسم المؤشر الدينامو-حراري لاتجاه الزمان Thermodynamic

(١) يلخص هذا القانون بأن الحرارة تنتقل من الجسم الساخن إلى الجسم البارد، وبشيء من التفصيل: تنتقل الحرارة تلقائيا من الجسم الأكثر سخونة إلى الجسم الأقل سخونة، وليس العكس. ولهذا يستحيل على النظام الدوري أن ينقل الحرارة من جسم جرارته منخفضة إلى جسم حرارته مرتفعة بشكل غير محدود ما لم يبذل شغل خارجيّ على النظام. [انظر: بوش، أساسيات الفيزياء، مرجع سابق، ص٣٤٥]

arrwo of Time. ويشير القانون الثاني للديناميكا الحرارية إلى أن للكون وللزمان بداية، ولو كان الكون أو الزمان أزليا لكان التبادل الحراري قد تمَّ وتوقف في تلك الأحقاب الطويلة الممتدة، وبلتالي لا تصبح في الكون أجسام حارة كالشمس وبقية النجوم، وأخرى باردة كالكواكب والأقمار وغيرها، أي لبردت النجوم وصارت بدرجة حرارة الصقيع وانتهى كل شيء في الكون[1]».

ولذلك يبقى معظم الفيزيائيين متوافقين مع الفيزيائي بول ديفيس Paul Davies في قوله: «سواء أحببنا أم لا، يبدو أننا مضطرون للاستنتاج أن قانون انتروبيا الكون كان ببساطة قد وضع كشرط مسبق مبدئيّ في لحظة خلق الكون[2]».

وبذلك يبدو هذا الدليل أيضاً على المقدمة التي تقرر أن للكون بداية قوياً جداً.

---

(١) باركر، باري، **السفر في الزمان الكوني**، مرجع سابق، ص١٦٣-١٦٤.

(2) **The Cosmological Argument**, Craig, op. cito, p:94.

المبحث الرابع
الحجة الكونية الاستقرائية
لريتشارد سوينبرن
Richard Swinburne

سلك ريتشارد سوينبرن مسلكا خاصا به في بيان وجود الله، ونظم ذلك بطريقة خاصة تلخيصها:

أننا إذا كنا أمام مشكلة معينة في تفسير حدث معين، وكان هناك احتمالات كل منها ممكنا، ولكن واحدا منها يبعث على الطمأنينة في إعطاء تفسير أرجح من غيره، فلا شك أن العاقل يسلك هذا الطريق. لأن القول بالأرجح ألزم للطريقة العقلية.

أي إذا كان الاعتقاد بالفرضية المعينة يزداد بلحاظ دليل معين، ليصير أعلى منه حال كونه وحدَه من دون دليل، فلا ريب أن هذا الدليل معتبر على تلك الفرضية. وذكر أن هذا المسلك ينفع بصورة خاصة في باب المعجزات، لأن الاحتمالية الأولية لها ضعيفة، فإذا انضم لها فرضية أو دليل معين زاد من احتماليتها عندنا، فهذا يكون مؤكدا لها.

وفي تطبيقه لهذه الطريقة على الدليل الكوني: سلك الخطوات الآتية:

١-إننا إذا فرضنا قدم العالم، فإن التاريخ لهذا العالم يبقى غير مفسَّر، فيمكن أن يكون على نفس القوانين التي نعرفها ولكن بهيئات مختلفة، ويمكن أن يكون مخالفا لتلك القوانين كلياً. ولا يوجد شاهد واحد يؤكد رجحان إحدى الاحتماليات على غيرها.

٢-لو فرضنا وجود الإله، فإن هذا الفرض سيعطي مساحة أكبر من التفسير والمعقولية أكثر من الحالة الأولى في تفسير وجود الكون وفي بيان تاريخ الكون أيضاً. إذن سنجد أن فرض وجود تفسير قائم على فاعل متعين أكبر من فرض اللجوء إلى مجرد العلل اللامتناهية أو إلى لا شيء، بأن نقول إن العالم هكذا، ويجب أن نقبله على ما هو عليه، كما يؤول إليه موقف برتراند رسل. ففي حالة الفاعل المتعين ستكون قدرتنا على تفسير الوجود أكثر خصوصاً إذا كانت له صفات كالصفات التي نثبتها للإله من العلم والقدرة والإرادة ونحوها، فسوف نفهم عندئذ لم العالم موجود على هذه الصورة لا على غيرها من الصور

المحتملة، ويقرر سوينبرن أن العالم ليس أفضل العوالم الممكنة كما زعمه ليبنتز[(١)].

وعلق ماكي قائلا: «بالطبع هذا سيكون مقبولا لو كانت القيمة الاحتمالية لوجود الله ليست صفراً[(٢)]».

وقد لخص سوينبرن نظريته على الصورة الآتية: «إن العالم كما نشاهد معقد جداً، يحتاج إلى تفسير، وليس أمرا بسيطا، فإذا فرضنا وجود الإله بالصفات المعلومة، فسنكون أقدر على تفسير وجود العالم المشاهد، ولن نكون مضطرين إلى التساؤل عن سبب وجود هذا الإله لأنه موجود لذاته، وعلى كل الأحوال فهذه الصورة، أقرب مقبولية من تلك الصورة التي تسعى لتفسير وجود الكون بدون فرض وجود الإله وفاعليته له[(٣)]».

ويعلق ماكي: «كون العالم على صورته الحالية لا نملك تفسيرات له أعمق مما لدينا، لا يعطينا الحق أن نقول إنه غريب وملغز، أو أبعد احتمالاً. ومن جهة أخرى ففرضية الخلق الإلهي أبعد احتمالاً، فلا يوجد في خبرتنا المعرفية ما يؤيد مثل هذا الوجود. وفضلا عن ذلك فإن مفتاح حجة سوينبرن يرجع إلى مقدار قناعتنا المباشرة! بدون آلات ومعدات، ولا أجهزة! ومن هذا المنطلق فلا يوجد في خبرتنا ما يرجح كفة الوجود الإلهيّ. فكل ما نملك يرجع إلى تغيرات جسمانية تؤدي إلى نتائج معينة. أيضا فإن فرضية الإله المتعين غير المحدود الذي له القدرة والعلم المطلقان، هي فرضية بسيطة جدا، لحل الإشكالية التي نواجهها، فالعالم معقد جدا ومحدود. ومن الأمر التي تدفع إلى التهكم أن أنسلم اعتقد أن كون الإله لانهائي القدرة والعلم والإرادة، هو علة مقبوليته لدينا، بينما نرى أن سوينبرن جعل علة كونه مقبولا ومفسرا هي كونه بسيطا[(٤)]». ثم شرع ماكي بالقول بأن هناك تساؤلات أخرى عن الدوافع التي أدت إلى أن يخلق الإلهُ العالمَ على هذه الصورة لا على صورة غيرها، وهو على ما هو عليه من قدرة وعلم وإرادة واختيار مطلق!

يقول ريشنباخ: «لماذا يصر سوينبرن على أن الإله يوفر أحسن أو آخر تفسير للكون؟

---

(١) هذا خلاصة ما ذكره كل من ماكي وريشنباخ، انظر:

-The Miracle of Theism,op. cito, p.95-98.

-Reichenbach, Cosmological Argument, op. cito.

(2) See: the miracle of Theism, op. cito, p.98-99.

(3) Ibid. p. 99.

(4) Ibid. p. 100.

جزء من الجواب هو أن مبدأ السببية لا يطبق على الإله، أو الكائن الضروريّ. من جهة، يمكن أن لا يوجد تفسير لوجود الإله، لأنه لم يكن هناك كائنات سالفة ولا مبادئ عليمة يمكن أن ينتج عنها وجود الإله. ومن جهة أخرى، قانون السببية يطبَّق فقط على الممكنات المشروطة (الحادثة) لا على الكائن الضروري. لتعليل يطلب فقط عند السؤال عن الحادث. لا يقال إن وجود الإله ضروريّ منطقياً، لكن، إذا كان الإله، لا يمكن أن لا يكون. هذا الإله أبدي، وغير مشروط، بأي شيء في وجوده، ليس أسباب لوجوده، بل لصفاته[1]»

والظاهر أن طريقة سوينبرن تكفي لإعطاء الشخص قناعة واطمئناناً إلى هذا الاعتقاد أو ذاك، لأنها تعتبر مدى مقبولية الفرضية من حيث الثقة بها، ولكن لا ريب أن المطلوب ليس مجرد القناعة الشخصية غير المعللة إلا بهذا النحو، بل المطلوب هو إظهار أن قناعتنا هذه مبنية على معرفة للصورة الصحيحة لما عليه الأمر في نفسه، أي قناعة مبنية على معرفة مطابقة ولو بدرجة معينة للواقع الخارجي، وهو ما يعطينا الحقَّ لإطلاق الحقية والصدقية على ما نؤمن به، وما يعطينا الحق لكي نحكم بالخطأ على من يخالفنا في ذلك، وإلا لو كان الأمر راجعا إلى مجرد الثقة، لأصبح الحال غير مقدور على ضبطه بضوابط علمية راسخة. ولذلك فلو أكملنا ما فهمناه من طريقة سوينبرن، وقلنا: إنه يشترط أيضا في الفرضيات الداعمة لمعتقدنا، والباعثة على ثقتنا بما في نفوسنا من تعلق بقضية دون أخرى، أن تكون مؤيدة بالأدلة إما القطعية أو الظنية، فلا ريب أنّ الصورة تكتمل هنا، وتتضح الطريقة المتبعة عنده. وهذا هو الذي لفت الإمام الغزالي نظرنا إليه في كتابه الشهير (المنقذ من الضلال)، عندما قرر أن انضمام شواهد ظنية بعضها إلى بعض، ربما يرفع درجة اعتقاد الإنسان إلى اليقين، مع أن كل شاهد ودليل من الأدلة التي يبني عليها لا يفيد إلا الظنّ في نفسه، ولكن انضمام الأدلة الظنية وتراكبها في نفس الإنسان، يبعثه على اليقين. وهذا المبدأ راجع إلى علوم مضبوطة بقوانين الاحتمالات الرياضية، التي يمكن أن توضح بيسر أن توافر كل هذه الشواهد (التي كل واحد منها ظنيّ لم يصل إلى القطع في نفسه) على هذا النحو المطرد، لا بدَّ أن يكون له سبب واقعي، غير راجع إلى مجرد خيارنا وإرادتنا، ولا منبعث من مجرد رغبتنا بأن يكون الأمر على هذا النحو أو ذاك، ففيها إذن نحو من المعايير العلمية الدالة على الواقع الخارجي.

---

(1) See: Reichenbach, Cosmological Argument, op. cito.

تعقيب

ظهر في هذا الفصل أن الدليل الكوني المعتمد على طريقة الحدوث من أهمّ الأدلة التي اعتمد عليها علم الكلام الإسلامي، وقد قال به بعض الفلاسفة في الإسلام، وحاصله أن العالم بكل ما فيه من مادة وزمان ومكان حادث، لم يكن ثم كان، وهذا أعظم دليل على وجود صانع للعالم.

ولكن أغلب الفلاسفة المتأثرين بالفلسفة اليونانية في الإسلام قاوموه وردوا عليه، وحاولوا بما استطاعوا إبطال مقدماته، وعلى ذلك جرى أغلب الفلاسفة الغربيين واللاهوتيين في القرون الوسطى، وقد مرَّ عبر القرون الماضية في تشكيكات عظيمة، ولم يكن محل اطمئنان لدى كثير من الفلاسفة، واللاهوتيين، واستمرَّ المتكلمون على الدفاع عنه، والذب عن مقدماته. والرد على شبهات الفلاسفة المعارضين له.

إلا أنه قد ظهر في العقود القليلة المتأخرة وبناء على جهود بذلها باحثون في فلسفة الدين واللاهوت والطبيعي في الغرب، أنَّ هذا الدليل يشتمل على نقاط قوة أعظم بكثير مما كان يتصوره من سبقهم من الفلاسفة الغربيين، وخصوصا بعد ظهور بعض النظريات العلمية الحديثة التي تؤيد القول بحدوث العالم زمانا ومكانا ومادة. فتصدى غير واحد من الباحثين المعاصرين للدفاع عنه، وإظهار نقاط قوته، والاحتجاج على مدلولاته ومقدماته بالاستناد على أدلة عقلية وفلسفية وعلمية تجريبية. ويبدو أن هذا الدليل من أكثر الأدلة تشويقا وقوة في الوقت نفسه.

وعلى الرغم مما صرح به غير واحد من الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين ومن تأثر بهم من أنه دليل ضعيف، ولا يمتلك مقدمات قوية، إلا أن تمسك محققي المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين يدلُّ على ما كانوا قد رأوه من جهات قوته وتماسكه الداخلي في مقدماته والخارجي بتوافقه مع مكتشفات العلوم. وهذا ما تدلُّ عليه الشواهد القوية حتى الآن.



الفصل الخامس

دليل النظام والإتقان (دليل الغاية)

The Argument from Design (Teleological Argument)

يشتمل هذا الفصل على المباحث التالية:

المبحث الأول: الاستدلال بالتصميم والنظام والغائية عند المتكلمين

المبحث الثاني: ذكر آراء الفلاسفة في حجة العناية والغائية

المبحث الثالث: بحوث الفلاسفة الغربيين والباحثين لدليل النظام والعناية وللشبه الواردة عليه

تمهيد:

المعنى الإجمالي لدليل النظام: إن العاقل إذا تأمل بطريقة صحيحة في العالم حوله بمختلف مكوناته، وجد بعد تدبر وتفكر أن هذا العالم ملائم لحياة البشر، وأنه معقول له، ويبدو له أن التلاؤم المذكور لا يمكن أن يكون بلا تدبير مدبِّر، ولا منظم لهذا التناسق، فينتقل من ملاحظة ذلك إلى القول بأنه يجب أن يوجد مصمِّمٌ ومدبر لهذا الكون، أراد أن يحصل كل هذا التوافق المرئي في المستويات الظاهرة الجلية والدقيقة التي لا تنكشف إلا بعد بحوث ودراسات مضنية.

وما زال العلماء يكتشفون شواهد تدلُّ على هذا النظام حتى هذا العصر.

وبعض العلماء والفلاسفة يلاحظون وجود عناية خاصة في الكون، تُساق بها الموجودات إلى كمالاتها، ويمهد لذلك بإيجاد شروطها ومعداتها، وهو معنى الغاية والعناية، المبنية على نظام معين مقصود، وبعضهم يلاحظ النظام، أعم من أن يكون هناك إيصال للموجودات إلى كمالاتها المتدرجة أو لا يكون، فمعنى النظام والإتقان بهذا الوجه، أعمُّ من الغائية المندرجة فيه، كما يشتمل أيضا على معنى العناية، فالعناية هي نظام وإتقان خاص مقصود، وسواء تمَّ النظر بلحاظ الإتقان والإحكام والنظام، أو بلحاظ وجود العناية والغائية، فهذه الجهات كلها تشتمل على مقدمات كلية مشتركة بينها، كما سيظهر في البحث، حاصلها: أنها كلها تدلُّ على وجود فاعل قاصد لوجود العالم على هذا الوجه، لاستحالة وجوده هكذا مصادفة، أو بالطبيعة العمياء أو بالعلة. ولذلك ناسب بحث هذه الدلالات في فصل واحد لاشتراكها في هذا المعنى الكليّ.

وهذا النهج من التفكير هو الذي دفع الأعرابي لأن يقول لما سئل عن الدليل على وجود الصانع: «إن البعرة تدل على البعير وآثار القدم تدل على المسير فهيكل علوي بهذه اللطافة ومركز سفلي بهذه الكثافة أما يدلان على الصانع الخبير[1]»، وفي بعض الروايات أنه أجاب لما سئل عن الدليل: «سئل أعرابي عن الدليل فقال: البعرة تدل على البعير، والروث على الحمير، وآثار الأقدام على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحار ذات

(١)ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد زاد المسير في علم التفسير (ت: ٥٩٧)،، ط٣، (١/ ٣٦٢)،، المكتب الإسلامي - بيروت - ١٤٠٤.

أمواج، أما تدل على الصانع الحليم العليم القدير؟[1]»، فذكر ما يدلُّ على ملاحظته للنظام والتصميم الخاص الذي يتميز به العالم. وأن هذا التصميم والتنظيم يدل على تدبير مدبر، ومن المحال أن يأتي هكذا عشوائياً.

وهذا الفصل يبحث في توجيه الاستدلال بالطرق والأساليب العلمية المعتبرة، بالكون من هذه الحيثية على وجود الإله، ومدى سلامته، مع بيان مواقف العلماء والمفكرين والفلاسفة إلى زماننا هذا من هذه الطريق، تأييداً أو نقدا ورفضاً.

---

(١)الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الشافعي التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، ط١،(٢/ ٩١). دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

المبحث الأول

الاستدلال بالتصميم والنظام والعناية عند المتكلمين

نظرا لكون هذه الطريقة أكثر الطرق قرباً إلى الحسِّ العامِّ لدى النوع البشري، فإننا نجدها ظهرت عند المتقدمين من العلماء، بل انتشرت أيضاً بين عامة الناس كما سبق، حتى إننا نجد الخطباء والوعاظَ يكثرون من استعمالها بذكر أمثلة على التصميم والتنظيم المشاهد في الكون (السموات والأرض، الشموس وأشكالها والمجرات وأبعادها، ومقدار ما تشتمل عليه من كواكب ونجوم، والجبال، وعالم البحار، وتفاصيل أعضاء الأحياء كعين الإنسان، والنحل، ومَلَكات الإنسان من العقل والشعور....الخ)، ليقنعوا الناس -عامتهم وخاصتهم- بأن هذا كله من أقوى الشواهد على وجود الإله جلَّ شأنه. ومن المعلوم أن انتشار طريقة بهذه الصورة ليس دليلا -في نفسه- على كونها طريقة صحيحة على سبيل القطع، ولا على كونها غير صحيحة كذلك، بل إن العقل يميل إلى جانب التصحيح لأول النظر، خصوصا عندما يعلم أن أعلام الناس ومحققيهم يشتركون في هذا الأمر، ثم لا بأسَ أن يوقف الجزم بسدادها ونجاعته على عرضها على النقد العليّ الذي به ينكشف ما فيها من صحة، ومدى صلاحيتها ومجال الاستدلال بها.

وقد ورد هذا الاستدلال عند الإمام أبي حنيفة كما ذكره الإمام الرازي فقد قال: «كان أبو حنيفة رحمه الله سيفاً على الدهرية، وكانوا ينتهزون الفرصة ليقتلوه فبينما هو يوماً في مسجده قاعد إذ هجم عليه جماعة بسيوف مسلولة وهموا بقتله فقال لهم: أجيبوني عن مسألة ثم افعلوا ما شئتم فقالوا له هات، فقال: ما تقولون في رجل يقول لكم إني رأيت سفينة مشحونة بالأحمال مملوءة من الأثقال قد احتوشها في لجة البحر أمواج متلاطمة ورياح مختلفة وهي من بينها تجري مستوية ليس لها ملاح يجريها ولا متعهد يدفعها هل يجوز ذلك في العقل؟ قالوا: لا، هذا شيء لا يقبله العقل؟ فقال أبو حنيفة: يا سبحان الله إذا لم يجز في العقل سفينة تجري في البحر مستوية من غير متعهد ولا مجري فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها وتغير أعمالها وسعة أطرافها وتباين أكنافها من غير صانع وحافظ؟ فبكوا جميعاً

وقالوا: صدقت وأغمدوا سيوفهم وتابوا[1]».

وكذلك روي الوجه نفسه من الاستدلال عن الإمام الشافعي، فإنَّ الدهرية لما سألوه رضي الله عنه: ما الدليل على وجود الصانع؟ فقال: ورقة الفرصاد طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد عندكم؟ قالوا: نعم، قال: فتأكلها دودة القز فيخرج منها الإبريسم، والنحل فيخرج منها العسل، والشاةُ فيخرج منها البعر، ويأكلها الظباء فينعقد في نوافجها المسك، فمن الذي جعل هذه الأشياء كذلك مع أن الطبع واحد؟ فاستحسنوا منه ذلك وأسلموا على يده وكان عددهم سبعة عشر[2].

فهذه الكلمات تدلُّ على أنَّ العلماء المتقدمين لاحظوا هذا الوجه من الدلالة، فمن أين جاء تخصيص كُلِّ شيءٍ بخصائِصَ معينةٍ ليقوم بوظيفة معينة تلائمه وتلائم البيئة التي يعيش فيها، هل يعقل أَنَّ هذا كُلَّهُ مِنَ الصدفة، وأَنَّهُ عشوائي، بلا قائد ولا مُدَبِّر، ولسانُ حالهم يؤكد بلا أدنى تردد أنّهم يجزمون باستحالة كونه كذلك، فإن توافق كلِّ هذه الظواهر، بل بَعْضِها، لَيُعَدُّ مِن أعظم الأدلة على وجود الله وعلى حكمته وعلمه وإرادته.

ونجد الصورة عند الإمام الأشعري أضحت أكثر تفصيلاً، فهو يقول في رسالته إلى أهل الثغر بعدما وضح بعض الأدلة على وجود الله تعالى: «فإذا وجدنا ما صار إليه الإنسان في هيئته المخصوصة به دون غيره من الأجسام، وما فيه من الآلات المعدة لمصالحه كسمعه وبصره، وشمه وحسه وآلات ذوقه، وما أعد له من آلات الغذاء التي لا قوام له إلا بها على ترتيب ما قد حوج إليه من ذلك، حتى يوجد في حال حاجته إلى الرضاع بلا أسنان تمنعه من غذائه وتحول بينه وبين مرضعته، فإذا نقل من ذلك وحوج إلى غذاء لا ينتفع به ولا يصل منه إلى غرضه إلا بطحنها له جعل له منها بقدر ما به الحاجة في ذلك إليه. والمعدة لطبخ ما يصل إليها من ذلك، وتلطيفه حتى يصل إلى الشعر والظفر وغير ذلك من سائر الأعضاء في مجار لطافٍ قد هُيِّئَتْ لذلك بمقدار ما يقيمها، والكبد المعدة لتسخينها بما يصل من حرارة القلب والرئة المهيأة لإخراج بخار الحرارة التي في القلب، وإدخال ما يعتدل به من الهواء الباد باجتذاب المناخر، وما فيها من الآلات المعدة لخروج ما يفضل من الغذاء عن وقت الحاجة في

---

(١)التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، مرجع سابق. (٢/ ٩١).

(٢) المرجع السابق، (٢/ ٩١).

مجاري ينفذ ذلك منها، وغير ذلك مما يطول شرحه مما لا يصح وقوعه بالاتفاق، ولا يستغني فيما هو عليه عن مقوِّم يرتبه، إذ كان ذلك لا يصح أن يترتب وينقسم في سلالة الطين والماء المهين بغير صانع ولا مدبر عند كل عاقل متأمل. كما لا يصح أن يترتب الدار على ما يحتاج إليه فيها من البنا بغير مدبر يقسم ذلك فيها، ويقصد إلى ترتيبها[1]»، ثم شرع بعد ذلك في بيان ما يدل على حسن الصنعة والتدبير مما في خلق السموات والأرض من اختلاف الليل والنهار وفائدة ذلك للإنسان كمالاته شيئا بعد شيء، اهتداء بقوله: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [آل عمران: ١٩٠].

وكذلك ذكر هذه الطريقة في كتاب اللمع فقال بعدما بين انتقال حال الإنسان في مراحله من النطفة إلى أن يصير شابا ثم كهلا ثم شيخا وأن ذلك كله يدلُّ على أنه لم ينقل نفسَه في تلك المراحل بل غيره هو الذي يدبر شؤونه: «مما بين ذلك أن القطنَ لا يجوز أن يتحول غزلاً مفتولاً، ثم ثوبا منسوجا، بغير ناسج ولا صانع ولا مدبِّر، ومن اتخذ قطنا ثم انتظر أن يصير غزلا مفتولا، ثم ثوباً منسوجا بغير صانع ولا ناسج كان عن معقول[2] خارجا، وفي الجهل والجاً، وكذلك من قصد إلى برية لم يجد فيها قصرا مبنيا انتظر أن يتحول الطين بنفسه إلى حالة الآجر، وينتضد بعضه على بعض، بغير صانع ولا بانٍ، كان جاهلا. وإذا كان تحول النطفة علقة، ثم مضغة، ثم لحما وعظما، أعظم في الأعجوبة، كان أولى أن يدلَّ على صانع صنع النطفة ونقلها من حال إلى حال[3]».

ويمكن تلخيص طريقة الاستدلال عنده في المقدمات الآتية:

١-الكون يشتمل على صنع وتوافق وتأليفات لا حصر لها مناسبة لحياة الإنسان وذلك بحسب مراحل حياته المختلفة.

٢-لا يمكن عند النظر المتعقل أن نزعم أن كل ذلك التوافق في الخلق يكون صدفة وبطريقة عشوائية.

٣-إذا بطل أن يكون ذلك بطريقة عشوائية، فإنه يلزم أن نقول إن الترتيب المشار إليه

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر، مرجع سابق، ص١٤٧-١٥١.

(٢) أشار محقق الكتاب د. حمودة غرابة إلى أن الأنسب في هذه الكلمة: عن المعقول.

(٣) الأشعري، اللمع، مرجع سابق، ص١٧-١٨.

لا يتمُّ إلا بصانع ومدبر قاصد إلى هذه الهيئة دون غيرها. لأنه لا يوجد احتمال ثالث غير هذين الاحتمالين، فإن بطل أحدهما لزم الآخر، خصوصا إذا كان أقرب إلى تفسير الظاهرة، وممكنا في نفسه، ومقبولا عقلاً.

٤-كل ذلك يدلُّ دلالة كافية على أن الإله المدبر هو من اعتنى بهذه الخلقة لكي تحصل على هذه الصورة من التناسب والتوافق والتلاؤم.

٥-إذن الإله موجود بما تدلُّ عليه هذه الطريقة من النظر.

وقد استدل الإمام الأشعري على أن ذلك التفاوت لا يكون بمجرد الطبائع، واستند في ذلك إلى قوله: ﴿ وَفِي ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ ﴾[الرعد: ٤]، ثم قال عز وجل: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [الرعد: ٤][1]. يريد أن فعل الطبيعة، واحد يجري على نسق مستمر، ولا يتفاوت، ولكنا نرى المفعولات في الطبيعة مختلفة مع كونها متقاربة في المكان والزمان والظروف التي تتعرض لها، وهذا يدلُّ على أنها فعل مدبر مريد مختار، لا أثرٌ للطبيعة الصماء.

وقد انتقلت هذه الطريقة بعد ذلك بين الأعلام يزيدها كل واحد منهم تدقيقا وتفصيلا بحسب ما يناسب عصره من المعارف، وذلك بذكر الشواهد الدالة على هذا القصد والتفسير، وهذه الشواهد تتفاوت من عصر إلى آخر بحسب الزيادة والنقص في علوم العصر ومعارفه، ثم يقوم المتكلم أو الفيلسوف أو الباحث المفكر بتوجيهها وتفسيرها بما يؤيد به الدلالة على وجود الله. فنجد الإمام الغزالي قد ألف كتابا خاصاً أسماه (الحكمة في مخلوقات الله عز وجلَّ)، وقد صرَّح الغزالي بأن التأمل في مخلوقات الله والتفكر في عجائب مصنوعاته هو «الطريق إلى معرفة الله سبحانه والتعظيم له[2]»، «والمترقي في اختلاف معانيها يعظم معرفته بالله سبحانه التي هي باب السعادة[3]»، وشرع بعد ذلك في تعداد بديع صنع الله

(١) انظر: رسالة إلى أهل الثغر، مرجع سابق، ص١٥٥-١٥٦.

(٢) الغزالي،الحكمة في مخلوقات الله عز وجلَّ، في ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص٧، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

(٣) المرجع السابق. ص٧.

ويذكر بعض تفاصيل ما «تنبهت له عقولنا في أشرنا إليه مع أنه لو اجتمع جميع الخلائق على أن يذكروا جميع ما خلق الله سبحانه وتعالى وما وضع من الحكم في مخلوق واحد من مخلوقاته لعجزوا عن ذلك[1]»، فالشمس «في حرها بمنزلة نار يطبخ بها أهل الدار حتى إذا كمل طبيخهم واستغنوا عنها أخذها من جاورهم، وهو يحتاج إليها فينتفع حتى إذا قضى حاجته سلمها لآخرين، فهي أبدا منصرفة في منافع أهل الأرض بتضاد النور والظلمة على تضادهما متعاونين متظافرين على ما فيه صلاح العالم وقوامه[2]»،يشير الغزالي إلى القصدية البادية في خلق الكون، لإصلاح المخلوقات، وصلاح الإنسان من بينها، فهناك من أراد جعل العالم على هذا الوضع الخاص تدبيرا مقصودا لإيصال المخلوقات إلى حاجاتهم الخاصة، وليس الأمر مجرد علة ومعلولية، ولا غائية عمياء كما عند أرسطو ومن تبعه، كما سيأتي بيانه، قال: «فهذا مما يدل على تدبير العليم وسعة علمه[3]». إذن الحكمة والتانسق الموجود في العالم دالٌّ على التدبير والعلم، وقال في الجبال: «فقد خلق الله سبحانه فيها الجبال لمنافع متعددة لا يحيط بجميعها إلا الله، فمن ذلك أن الله أنزل من السماء ماء ليحيي به العباد والبلاد، فلو كانت الأرض عارية عن الجبال لحكم عليها الهواء وحرّ الشمس مع رخو الأرض، فكانوا لا يجدون المياه إلا بعد حفر وتعب ومشقة، فجعل سبحانه الجبال لتستقر في بطونها المياه ويخرج أولا فأولاً فتكون منها عيون وأنهار وبحار يرتوي بها العباد[4]»، وكل شيء في الكون بقدر معلوم: «وانظر كيف خلق الله فيها الذهب والفضة وقدرهما بتقدير منصوص ولم يجعل ذلك ميسرا في الوجود والقدر مع سعة قدرته وشمول نعمته كما جعل هذه السعة في المياه، وما ذلك إلا لسبق علمه لخلائقه مما هو الأصلح[5]»، ثم قال بعدما ذكر شيئا من خصائص المياه وصفاتها لافتاً النظر إلى استحالة تكونها بنفسها على هذه الصورة: «فالعجب ممن يغفل عن نعمة الله في هذا كله، وفي بعضه متسع للفكر، وكل ذلك شواهد متظاهرة ودلائل متضافرة وآيات ناطقة بلسان حالها مفصحة عن جلال بارئها، معربة عن كمال قدرته وعجائب حكمته، قائلة: أما

---

(١) المرجع السابق، ص٨.

(٢) المرجع السابق، ص٩.

(٣) المرجع السبق، ص١٠.

(٤) المرجع السابق، ص١٣.

(٥) المرجع السابق، ص١٤.

ترى تصويري وتركيبي وصفاتي زمنا واختلاف حال وكثرة فوائدي؟ أيظن ذو لب سليم وعقل رصين أني تلونت بنفسي أو أبدعني أحد من جنس؟ بل ذلك صنع القادر القهار العزيز الجبار[1]». ونلاحظ في كثير من كلام الغزالي أنه يجعل ما في الكون شواهد ودلائل على صفات الله كالعلم والحكمة والقدرة والإرادة، ويكرر ذلك أكثر مما يقول إنها شواهد على وجود الله جل شأنه. ويمكن أن يكون ذلك مبنياً على ما رجحه غير واحد من المتكلمين أن دليل الصنعة أكثر دلالة على الصفة بعد إثبات الوجود، وإنا إن أتينا بهذه الشواهد الكونية من دون إثبات وجود الله بأدلة أخرى كدليل الإمكان والحدوث مثلاً، فإن دلالتها على محض الوجود لا تكون كافية، أو مقنعة أو قد لا تكون أقوى من دلالة تلك الأدلة على وجود الله، وهذا لا يعني أنه لا يتخذ من هذه الشواهد والمظاهر حججا تدل على أصل وجود الله، فقد صرح بذلك في غير موضع كما رأينا وسنرى، إلا أنها حجج تتفاوت في دلالتها ويعين بعضها بعضا في توكيد الدلالة، وهو مسلك كثير من المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين من الغربيين.

وفصل الغزالي في كيفية خلق الإنسان وتناسبه للوظيفة المطلوبة منه، في رأسه ويديه ورجليه ولسانه وعينيه وصوته ونفَسِه وأصابعه وعضلاته وعظامه وأعصابه وعروقه وشرايينه، وكونه مخلوقا منتصب القامة وما يترتب على ذلك من فوائد...الخ، وتكلم عن ظاهرة الوعي والعقل في الإنسان ومحاسن كونها تتكامل شيئا فشيئا من صغره إلى كبره[2]، وهو مبحث صار المعاصرون يهتمون به جداً، ويفردون له مباحث خاصة في كتبهم،[3] وأورد الآية الكريمة: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، ثم قال: «فكان من أعظم ما شرفه به وكرمه العقل الذي تنبه به على البهجة وألحقه بسببه بعالم الملائكة، حتى تأهل به لمعرفة بارئه بالنظر في مخلوقاته واستدلالا له على معرفة صفاته بما أودعه في نفسه من حكمة، قال الله العظيم: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١]، فكان نظره في نفسه وفيما أودع الباري سبحانه فيه من العقل الذي يقطع بوجوده فيه، ويعجز عن وصفه من أعظم الدلائل عنده على وجود

(١) المرجع السابق، ص١٥.

(٢) المرجع السابق، ص٢٢.

(3) See: Swinburne, Richard, The Existence of GOD, Op. Cito., P:192-219.
-Mackie, The Miracle of Theism, Op. Cito. P:119-133.

بارئه ومدبره وخالقه ومصوره[1]»، فهذا استدلال من الغزالي بظاهرة الوعي والعقل نفسها على وجود الله تعالى، وهذا مسلك سلكه المعاصرون أيضا استنادا لما تمَّ كشفه من تفاصيل كثيرة لما أجمله الغزالي هنا، والتفاوت في تفاصيل أوصاف الخلقة تابع للتفاوت في العلوم المكتسبة من عصر لآخر، أما المبدأ فهو هو نفسه في العقل الإنساني.

ثم تابع الغزالي فذكر بعض تفاصيل حكمة الله في خلق الطيور والبهائم بأنواعها، والنحل والنمل والعنكبوت ودود القز والذباب وغير ذلك من مخلوقات، والسمك وما تضمن خلقها من الحكم، والنباتات وأنواعها وفوائدها، وهو يستشهد لذلك في مختلف كلامه بآيات من الكتاب العزيز تدل على صنع الباري وحكمته وحث الناس على التدبر في ذلك والاعتبار به، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلْبُرُوجِ﴾ [البروج:١]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَٱلطَّارِقِ ۝١ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلطَّارِقُ ۝٢ ٱلنَّجْمُ ٱلثَّاقِبُ ۝٣﴾ الطارق:١- ٣، وقوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ۝٧٥ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ [الواقعة:٧٥-٧٦]، ثم قال: «فارفع نظرك إلى الباري العظيم واستدل بهذا الخلق العظيم على قدر هذا الخالق العظيم، وعلى جلاله وقدرته وعلمه، ونفوذ مشيئته وإتقان حكمته في بريته[2]».

والحاصل أن الطريقة التي يتبعها الغزالي في الاستدلال بالنظام الحاصل للعالم تتألف من الخطوات التالية:

الخطوة الأولى: استقراء الموجودات بحسب الوسع، وملاحظة وظائفها وتناسبها مع البيئة والأعمال التي تؤديها والغايات التي جعلت لها. وهذه خطوة قد تختلف من عصر لآخر، سعة وعمقا، وذلك بحسب ثقافة العصر ومدى تعمقه في العلوم والمعارف الكونية.

الخطوة الثانية: التنبيه على أن هذه التناسبات الحاصلة لا يمكن أن تقع صدفة أو بمجرد الطبيعة والقوى العمياء، لأنها مختلفة الوظائف والغايات، مع اتحاد معظمها في أصل الجسمانية، ولا يمكن لأحد أن يقول إنها قاصدة لما تفعله، فدعوى عزو الأفعال إليها غير معقولة.

---

(١) الحكمة في مخلوقات الله عز وجلَّ، مرجع سابق، ص٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص٤٦.

الخطوة الثالثة: ما دامت المقدمة الأولى والثانية ثد ثبتت، فينتج منهما أن هناك من فعل هذه الأفعال المتقنة، وأنه قاصد لهذه الأفعال عالم بها، وهو الإله.

وسيتبين لاحقا أن هذه الخطوات هي التي تدور عليها طرق المتقدمين والمتأخرين من الذين يتبعون هذا الطريق الاستدلالي على وجود الله.

وقد ألف الإمام الرازي كتابا خاصا في هذه الطريقة سمّاه «أسرار التنزيل وأنوار التأويل» استقرأ فيه عددا كبيرا من الظواهر وحللها بناء على معطيات عصره العلمية، ووجّه الاستدلال بها على وجود الله تعالى وصفاته. وتكلم في هذه الطريقة أيضاً في تفسيره للقرآن الكريم عند الآيات المتعلقة بهذا المعنى، وخصوصاً، عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]. وفي قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الجاثية: ٣]. قال الرازي في تفسير آية سورة البقرة رقم ١٦٤: «اعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكم بالفردانية والوحدانية ذكر ثمانية أنواع من الدلائل التي يمكن أن يستدل بها على وجوده سبحانه أولاً وعلى توحيده وبراءته على الأضداد والأنداد ثانياً[(١)]»، ثم قال: «ولنذكر ههنا نمطاً آخر من الكلام: روي أن عمر بن الحسام كان يقرأ كتاب المجسطي على عمر الأبهري، فقال بعض الفقهاء يوماً: ما الذي تقرؤنه فقال: أفسر آية من القرآن، وهي قوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴾ [ق:٦] فأنا أفسر كيفية بنيانها، ولقد صدق الأبهري فيما قال فإن كل من كان أكثر توغلاً في بحار مخلوقات الله تعالى كان أكثر علماً بجلال الله تعالى وعظمته[(٢)]».

وهذه الحكاية فيها ما ذكر سابقا أنه كلما كان الواحد متعمقا أكثر في معرفة الكون، فإن ذلك يساعده في معرفة الخالق، وبذلك يتفاوت أكبر تفاوت المشتغلون في هذه الدلالة، وليس

---

(١)التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، للرازي، مرجع سابق، (٤/ ١٦١).

(٢) المرجع السابق، (٤/ ١٦٢).

الأمر مطردا أن العارف لتراكيب السموات والأرض فهو عارف بالله تعالى، إلا إن نظر بطريقة صحيحة، وانقاد لها ولم يعاند، وإلا فإننا نجد بعض العلماء المتعمقين في المعارف والعلوم الكونية ملاحدة، ويباهون بإلحادهم، وما ذلك إلا لأن طريقتهم في فهم هذه المظاهر الكونية مختلفة معوجة عن السبيل القويم.

وبعد أن ذكر الإمام الرازي تفاصيل في حركات الكواكب مواضعها وحسابات ومعارضات لبعض مذاهب الفلاسفة في أصول الحركات وسرعاتها، ونحو ذلك، قال ملخصا أصول الاستدلال بناء على هذه الطريقة: «إن هذا الترتيب العجيب في تركيب هذه الأفلاك وائتلاف حركاتها أترى أنها مبنية على حكمة، أم هي واقعة بالجزاف والعبث؟

أما القسم الثاني: فباطل وبعيد عن العقل، فإن جوز في بناء رفيع، وقصر مشيد أن التراب والماء انضم أحدهما إلى الآخر، ثم تولد منهما لبنات، ثم تركب منها قصر مشيد وبناء عال، فإنه يقضي عليه بالجنون، ونحن نعلم أن تركيب هذه الأفلاك وما فيها من الكواكب، وما لها من الحركات ليس أقل من ذلك البناء، فثبت أنه لا بد فيها من رعاية حكمة[(١)]». وقال في أسرار التنزيل: «إن هذا الترتيب العجيب في تركيب هذه الأفلاك وائتلاف أجزائها واتساق حركاتها نظم موافق لمصلحة هذا العالم، لا يتأتى بالعبث والاتفاق، ولا يتأتى من الطبيعة الجاهلة، بل صرايح الأذهان وبدائه الأفكار ناطقة بأن ذلك لا يتأتى إلا من القادر الحكيم[(٢)]».

وبهذه الطريقة من التحليل والتنبيهات بالأمثلة الواضحة يبين الرازي دعواه بأن الجزاف والعبث لا يصلح أن يكون مفسِّراً لهذا الترتيب العجيب عند ذوي العقول. وطريقة

---

(١)المرجع السابق، (٤/ ١٧٠).

وانظر أيضاً: الرازي، فخر الدين، أسرار التنزيل وأنوار التأويل، تحقيق: محمود أحمد محمد، بابا علي الشيخ عمر، صالح محمد عبد الفتاح، ص١٨٨-١٩٠. ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م. دار واسط-العراق، بلا تاريخ.

وقد ذكر الرازي في أسرار التنزيل نصا قريبا مما بينه في تفسيره، ولكن فيه زيادات وتدقيقات مناسبة للدليل نبه عليها في محلها الملائم. وأسرار التنزيل كتاب ضخم لم يتمَّه الرازي، أجاد فيه وأبدع في ذكر الشواهد المفصَّلة على الحكمة والإتقان في الخلق مع تفصيلها ورد الشبهات الواردة عليها، بلغ عدد صفحاته ستة وستمائة.

(٢) أسرار التنزيل، مرجع سابق. ص١٨٨-١٨٩.

التمثيل في هذا الدليل ما يزال يتبعها أعاظم المشتغلين بهذه الطريقة شرقا وغربا، يحللون مظاهر الوجود، ثم يعللونه.

ثم قال محللا وناقدا للاحتمالات التي يمكن أن تقال في القسم الأول، وهو أن هذه الحركات والترتيبات العجيبة مبنية على حكمة وغرض، يناقش منشأ الغرض وواضعه: «ثم لا يخلو إما أن يقال:إنها أحياء ناطقة فهي تتحرك بأنفسها، أو يقال: إنه يحركها مدبر قاهر[(١)]»، وفي أسرار التنزيل قال: «ثم عند هذا لا يخلو إما أن يقال: إنها تتحرك بأنفسها على سبيل الطبيعة أو على سبيل الاختيار، أو لأجل أن لها محركا يحركها[(٢)]»،

ويلاحظ أنه في أسرار التنزيل ذكر قسما لم يُشِرْ إليه في التفسير، وهو أن حركتها طبيعية، وأبطل هذا القسم بقوله: «والأول باطل، لأن كل جسم يتحرك بالطبع عن الشيء فإنه لا يكون مطلوبا بالطبع، والحركة المستديرة، وكل حركة وقعت هربا عن نقطة فإن عين ذلك الهرب لا يكون عين طلب تلك النقطة، فعلمنا أن حركات الأفلاك ليست طبيعية[(٣)]». فلو كانت بطبيعته لم تهرب مرة وتقرب أخرى. إلا أن يقال إن الحركة طبيعية وليس لطلب ولا لهرب بل إن هناك قوانين الجذب والمنافرة تتحكم بطريقة حركتها الدائرية.

فلم يبق إلا أن يكون الفاعل مختارا مريدا فإما أن تكون تلك الكواكب مختارة لتلك الحركة، وتكون الحركة إرادية، أو يكون المحرك غير الكواكب وهو مختار في تحريكه إياها. يعني ما دام قد ثبت أن لها حكمة، وأن الترتيبات لا يمكن أن تكون جزافا وفوضى، فالفاعل للحكمة إما نفس الكواكب، أو غيرها، فإن كانت عين الكواكب، فيلزم أن تكون الكواكب عاقلة وحركاتها إرادية واعية، كما يقول بعض المشتهرين من الفلاسفة، وهذا القسم قد انتهى المتكلمون من إبطاله، ولم يقل به أحد منهم. وبين الرازي نقده على الصورة التالية: «والأول باطل لأن حركتها إما أن تكون لطلب استكمالها أو لا لهذا الغرض، فإن كانت طالبة بحركتها لتحصيل كمال فهي ناقصة في ذواتها، طالبة للاستكمال، والناقص بذاته لا بد له من مكمل، فهي مفتقرة محتاجة، وإن لم تكن طالبة بحركتها للاستكمال، فهي عابثة في أفعالها، فيعود الأمر

---

(١)التفسير الكبير، مرجع سابق، (٤/ ١٧٠).

(٢) أسرار التنزيل، مرجع سابق، ص١٨٩.

(٣) المرجع السابق، ص١٨٩.

إلى أنه يبعد في العقول أن يكون مدار هذه الأجرام المستعظمة، والحركات الدائمة، على العبث والسفه[1]»، وقد أبطل كون الحركة إرادية في أسرار التنزيل بقوله: «فإن كان الأول: لزم وقوف هذه الحركات وانتهاؤها إلى السكون، لأن كل حركة كانت لطلب مقصودٍ، فعند حصول ذلك المقصود وجب انقطاع تلك الحركة، وإن كانت تلك الحركة لأجل غرض غير ممكن الحصول، كانت تلك الحركة عبثا، والعبث لا يكون دائما ولا أكثرياً[2]».

وبهذا تبطل دعوى أن الكواكب ذات حركة إرادية.

قال الرازي: «فلم يبق في العقول قسمٌ هو الأليقُ بالذَّهاب إليه، إلا أنَّ مُدَبِّراً قاهراً غالباً على الدهر والزمان يحركها لأسرار مخفية، وَلِحِكَمٍ لطيفة هو المستأثر بها، والمطلع عليها، وليس عندنا إلا الإيمان بها على الإجمال على ما قال: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً﴾[آل عمران:١٩١][3]».

وقد اشتمل هذا التقرير للحجة فوق توجيهها على المطلوب، على ذكر بطلان بعض المذاهب الفاسدة التي لا دليل عليها مثل قول ابن سينا: إن السماء حيوان مطيع لله تعالى[4]، وصرح أن الحركة إرادية[5].

وقد مشى عضد الدين الإيجي على هذا النسق في تقرير حجة الإتقان فقال في المواقف بعبارة جامعة مدقَّقة بعدما شرح القوى الحيوانية والفلكية في الكون: «ثم من تأمل في عجائب الأفعال الحادثة في عالم الطبيعة البالغة من الإتقان أقصى الغاية، وكان راجعاً إلى فطنة وإنصاف باقياً على فطرة الله التي فطر الناس عليها، لم يُعْمِ بصيرتَهُ التقليدُ[6]، ولم يكن أسيراً في مطمورة الوهم، علم بالضرورة أنها لا يمكن أن تستند إلى قوى بسيطة عديمة الشعور،

(١)التفسير الكبير، مرجع سابق، (٤/ ١٧٠).

(٢) أسرار التنزيل، مرجع سابق، ص١٨٩.

(٣) المرجع السابق، (٤/ ١٧٠).

(٤) انظر: ابن سينا: أبو علي، النجاة، تحقيق: د. ماجد فخري، مرجع سابق،ص٢٩٥.

(٥) المرجع السابق، ص٢٩٦.

(٦)ضبط العبارةَ بهذه الصورة العلامة عبد الحكيم السيالكوتي في حاشيته على شرح المواقف، مرجع سابق، (٢/ ٤٧١).

سيما ما يحدث من الصور في الرحم، وما يفاض من الصور والقوى على تلك المادة المتشابهة الأجزاء، وما يراعى فيها من مصالح قد تحيرت فيها الأوهام، وعجزت عن إدراكها الأفهام، قد بلغ المدون منها كما علم خمسة آلاف، وما لا يعلم أكثر، وعَلِمَ عِلْمَاً ضرورياً لا يشوبُهُ ريبة ولا يحتمل النقض بوجه: أنها لا تصدر إلا عن عليم خبير حكيم قدير، كما نطق به الكتاب في عدة مواضع في معرض الاستدلال[1]».

ومع أنَّ هذه الفقرة موجزة، إلا أنها تشتمل على جميع أركان الاستدلال بالإتقان والنظام، من وجود نظام، وغاية تخدم المخلوقات، ومن كون هذه النظم لا يمكن أن تنتج جزافاً، ولا من مجرد القوى الطبيعية كما يزعم بعض المتفلسفة، وأنها تدلُّ بناء على ذلك دلالة قاطعة على وجود الخالق العليم الخبير الحكيم، وأشار أيضا إلى أن هذه الدلالة مذكورة في القرآن الكريم. وأشار أيضا إلى أنّ الذي لا يعترف بنحو هذه الدلالة على الصانع، فهناك شائبة تشوب نظره وفكره، تحرفه عن النتيجة المذكورة. فالنظر الصحيح يقود المرء إلى هذه النتيجة قيادة ضرورية لا تحتمل النقضَ.

ويمكننا أن نقرر الطريقة الكلية لهذه الحجة، على الصورة التالية:

لو فرضنا أن س ترمز لظاهرة فيها إتقانٌ ما، كحركة الكواكب، أو شكل شجرة، أو صورة حيوان ما، أو عين إنسان، أو نحو ذلك من مظاهر الكون. فطريقة إجراء الاستدلال بخصوص هذه الظاهرة أن يقال:

س فيها إتقان وتناسب وتلاؤم، وسبب هذا التلاؤم والتناسب والإتقان لا يخلو إما أن يكون

أ-العبث والجزاف والعشوائية.

ب-القوى الطبيعية.

ج-أن تكون نفس تلك الظاهرة عاقلة ومريدة لأن تكون على هذه الصورة باختيارها.

د- أن يكون الفاعل لهذه الظاهرة غيرها، وهومريد عالم مدرك لتفاصيل الخلق ولديه القدرة التامة على تنفيذ ذلك.

(١) المواقف، لعضد الدين الإيجي، مرجع سابق. ص٢٣٤.

ثم يتم مناقشة كل احتمال من هذه الاحتمالات بلحاظ نفس هذه الظاهرة بخصوصها وبكونها جزءاً من الكون ككل. ليتوصل إلى إبطال الاحتمالات الثلاثة الأولى، فلا يبقى إلا الاحتمال الأخير وهو المطلوب.

ثم يمكن أن يتم إضافة ظواهر أخرى، وكلما كثر عدد الظواهر المدروسة التي تدلّ كل واحدة منها على إحالة كونها راجعة لغير الصانع المختار، فإن اجتماع عدد كبير من المظاهر يؤثر في ازدياد قوة اليقين والتأكد من دلالة هذه الطريقة على المطلوب، وذلك تأسيسا على نظرية الاحتمالات، أو مفهوم الحكم العادي الذي يرجع إلى تكرر الحس على الموجود، وتجربته مرة بعد أخرى، ليحصل اليقين، بالحس بواسطة التكرار والتجريب.

فهذه هي الطريقة العامة لإجراء الحجة القائمة على ملاحظة الإتقان وحسن الصنعة كما تستفاد من كلام الأعلام. وسوف تتغير تفاصيل الأدلة الجزئية التي يُسْتَدَلُّ بها على بطلان العبث بخصوص كل ظاهرة على حدة، أو إبطال أنها مختارة قاصدة لأن تكون على ما هي عليه، كما لاحظنا من مناقشة الرازي للفلاسفة في دعواهم أن حركة الكواكب اختيارية، أو دعوى الدهرية أنها حركة عبثية جزافية أنتجت هذا الإتقان، وكذلك في مناقشة استلزام القوانين الطبيعية للإتقان.

وكلام الإمام الرازي والعضد مثالان واضحان على هذه الطريقة.

المبحث الثاني

ذكر آراء الفلاسفة في حجة العناية والغاية

١-أفلاطون وأرسطو

إن فكرة التصميم الإلهيّ موجودة عند الفلاسفة القدماء، فأفلاطون يؤكد على أن العناية الإلهية «ليست توجد في حركات الكواكب وصورة العالم العامة فحسب، بل توجد أيضا في الإنسان وفي كل شيء في الوجود، إذ لا يليق مطلقا بالألوهية وما لها من مقام أن تترك الأشياء بغير نظام[1]»، ففكرة أن النظام في العالم لا بد أن يكون صادرا من الإله راسخة عند أفلاطون، ولذلك كان يخالف الفلاسفة الذين يزعمون أن: «الطبيعيات الآلية التي تحاول أن تفسر الوجود تفسيرا آليا مخرجة منه كل علة غائية[2]»، فلا بد أن يكون في هذا الوجود غاية، وكان يرد على الذين يحتجون بوجود بعض النواقص في هذا العالم بحسب تصورهم أو بعض الشرور فيزعمون عدم وجود العناية في الكون[3].

وأما أرسطو فالمسألة ليست بهذه السهولة، فإن لديه بعض الأفكار التي ربما تمنع أن ينسب إليه القول بالعناية الإلهية، مثل أن الله لا يعلم إلا ذاته، فإن كان كذلك، فلا عناية له ولا ترتيب غائيا منه للعالم، فلا يستدل بما في العالم عليه إذن، وذلك بناء منه على نظريته في المحرك الذي لا يتحرك، وأن حركة العالم شوقية منه لواجب الوجود، فإله أرسطو منعزل عن العالم لا تدبير له فيه على سبيل القصد، قال كوبلستون: «وقد حاول القديس توما الأكويني وآخرون من أمثال برنتانو تأويل أرسطو بطريقة لا تستبعد معرفة الله للعالم وتقر بالعناية الإلهية، ولكن على الرغم من أن القديس توما كان على حق بالنسبة لوجهة النظر الصحيحة عن الله، فإنه لا ينتج عن ذلك أن تكون هي وجهة نظر أرسطو، فلم تكن لدى أرسطو نظرية لا عن الخلق الإلهي، ولا عن العناية الإلهية[4]»، ومع ذلك فإن بعض الباحثين يقررون أن

---

(١) بدوي: عبد الرحمن، أفلاطون، مرجع سابق، ص٢٣١.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) انظر المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤)كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، (١/ ٤٢٦).

هناك أدلة أخرى بصورة بدائية عند أرسطو على وجود الله ترجع إلى العناية والغائية، فإنه يقرر في الشذرات أنَّ الذين يشاهدون الجمال لأول مرة على الأرض، وفي البحر وعظمة السماء، ويقع في نفوسهم رهبة، فإنهم يرهبون أعمال الآلهة، قال كوبلستون: «وفي ذلك تلميح للدليل الغائي[1]»، ثم قال: «وفي نفس هذا العمل تلميحات لأرسطو على الأقل في صف الدليل الذي سوف يتطور فيما بعد إلى الطريق الرابع عند القديس توما الأكويني، مع وجود أشياء متوسطة مختلفة بالطبع، إذ يذهب أرسطو إلى أنه حيثما يوجد الأحسن يوجد الأفضل، والآن هناك بين الأشياء الموجودة شيء أحسن من غيره، ومعنى ذلك أن هناك الأفضل الذي لا بد أن يكون الإلهيّ، وهذا الخط من الدليل لا يؤدي مباشرة إلا إلى الأفضل نسبيا، حتى نصل إلى الأفضل على نحو مطلق أو الكامل[2]» الذي ترجع إليه جميع الكمالات.

وهكذا فإنا نجد أن الدليل الغائي أو دليل العناية غير مفصَّل عند أرسطو، بل يكاد القول بعدم وجوده في فلسفته يكون الأظهر والأصوب، إذ لا قصد عنده لواجب الوجود، وهو متوقع من فلسفة فيها إشكالات في مسألة الألوهية ولو في بعض مراحله على الأقل، ولذلك لن نشتغل أكثر من ذلك بعرض آرائه في هذا المقام.

٢-الكندي

الكندي من فلاسفة العرب المتقدمين، واشتهر بقوله بحدوث العالم الزماني، فوافق المتكلمين في هذه المسألة المهمة، وكذلك أكد دلالة النظام المشاهد في العالم على وجود الله تعالى فقال: «فإن في نظم هذا العالم، وترتيبه، وفعل بعضه في بعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبِّر، وعلى أحكم حكمة، ومع كل حكمة حكيم، لأن هذه جميعا من المضاف[3]». وقال: «وما أتقن ما

---

(١) المرجع السابق، (١/ ٤٢٧).

(٢) المرجع السابق، (١/ ٤٢٧).

(٣) الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ص٢١٥، رسائل الكندي الفلسفية، حققها وأخرجها: محمد عبد الهادي أبو ريدة. دار الفكر العربي. مطبعة الاعتماد بمصر، ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م.

هيأ الباري، جل ثناؤه، من كون الشمس قريباً من سمت رؤوسنا، وهي مقبلة إلينا، علت في الجو وبعدت عن وجه الأرض...، ثم تقرب منا إلى أن تنتهي إلى آخر الليل، ثم تدبر إلى الاعتدال...الخ[1]»، وقال في بعض الظواهر الفلكية: «فقد تبين أن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هي عليه من المكان الذي هو الأرض والماء والهواء ونضد ذلك وتقسيطه، وهو علة الكون والفساد في الكائنات الفاسدات، الفاعلة القريبة، أعني المرتبة بإرادة باريها هذا الترتيب الذي هو سبب الكون والفساد، وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوي جواد عالم متقن لما صنع، وأن هذا التدبير غاية الإتقان، إذ هو موجِبٌ الأمرَ الأصلح[2]».

ومن الواضح أن طريقة الدليل عند الكندي موافقة إلى حدّ بعيد لما قرره المتكلمون، فهو يثبت الاختيار، والعلم المحيط التفصيلي، وأن وجود الكون على هذه الصورة دون غيرها مختار لله تعالى، وهذه أصول يخالف فيها أرسطو ومن سار على نهجه.

وبين عبد الرحمن مرحبا الفارق بين الارتباط بين الله والعالم عند اليونان وبينها في فلسفة الكندي، فقال: «الغائية من غائية أرسطو وهي غائية مجردة يرتبط فيها نظام الأشياء بربطة العشق والشوق ويبقى الله صورة خالصة أو عقلا مفارقاً لا خبر له بها في العالم، ولا علم له إلا بذاته، فبين الله والعالم فجوة ملأها الكندي بما يتصف الله به في القرآن من صفات الإبداع والإرادة والقدرة والعلم والحكمة والتدبير، فإذا الله عنده في نهاية المطاف مبدع الكل وممسك الكلّ، ومتقن الكلّ والعالم بالكلّ[3]».

وقد اقترح زكريا بشير إمام صياغةً لدليل النظام والعناية عند الكندي على النحو التالي:

١-الكون الطبيعي يتبع نظاماً دقيقاً صالحا ومطرداً في كل ظواهره.

٢-وكذلك الإنسان، فإن تكوينه الجسدي والنفسي يتبع نظاما دقيقاً، وله تدبير في غاية الدقة والإبداع.

---

(١) المرجع السابق، ص٢٣٠-٢٣١.

(٢) المرجع السابق، ص٢٣٦.

(٣) مرحبا، عبد الرحمن، الكندي فلسفته-منتخبات، د. عبد الرحمن مرحبا، ص٩٩منشورات عويدات-بيروت-باريس، ط١ ١٩٨٥.

٣-هذا النظام والتدبير إما أن يكون: أ- اتفاقا وصدفةً. أو يكون ب- بفعل فاعل حكيم ومدبر وصانع بديع كريم.

٤-الاحتمال الأول في (٣) مرفوض لأن الصدفة لا تكون شيئا يتصف بالنظام والقصد والغائية.

٥-فلا يبقى إلا الاحتمال الثاني في (٣)، فوجود التدبير يقتضي وجود المدبِّر.

٦-وهذا المدبر ليس جزأ من العالم، لأنه علة للنظام والتدبير، والعلة لا تكون جزأً من المعلول، بل هي سابقة له بالرتبة والذات والزمان.

٧-إذن فهذا المدبر متجاوز للزمان والمكان ومفارق ومباين، وفي منتهى الحكمة والعلم والإرادة والتجرد، وهو الله تعالى[(١)].

٣-ابن سينا

ابن سينا يركز على العناية المنسوبة لواجب الوجود، ولكنها ليست عناية مقصودة مختارة بالإرادة كما مرَّ في كلام المتكلمين، بل هي نتيجة لكون الواجب علة بذاته للمخلوقات، فلا يمكن إلا أن يكون الأمر على ما هو عليه، قال ابن سينا: «ولا شكَّ أنه قد اتضح لك فيما سلف منا بيانه أن العلل العالية لا يجوز أن تعمل ما تعمل من العناية لأجلنا، أو تكون بالجملة يهمها شيء، ويدعوها داعٍ، ويعرض عليها إيثار ولا لك سبيل إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم، وأجزاء السماويات وأجزاء النبات والحيوان، مما لا يصدر اتفاقاً، بل يقتضي تدبيرا ما، فيجب أن تعلم أن العناية هي كون الأول عالما بما عليه الوجود من نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضيا به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض على أتمِّ تأدية إلى النظام بحسب الإمكان[(٢)]».

فالقصد والإرادة التي يبني عليها المتكلمون دليل النظام، غير موجودين بالصورة نفسها عند ابن سينا، غاية الأمر عنده مجرد علة، لا تفعل بقصد بل يفيض عنها لكونها العلة

---

(١) انظر: إمام زكريا بشير، لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية، دراسة مدخلية ميسرة، ص٩٤-٩٥، ط١ ١٤١٨هـ-١٩٩٨م. الدار السودانية للكتب،

(٢) النجاة، مرجع سابق، ص٣٢٠.

الكاملة، وذلك بحسب الإمكان، ومعنى ذلك أنه ليس من الممكن أن يكون إلا ما كان، وذلك مخالف لمبادئ المتكلمين، فإنهم لا يقولون بذلك، ولا يرتضونه على هذا النحو، فلو أراد الله أن لا يوجد العالم لأمكن ذلك، وعدم فعل العالم من أصله وجوداً وصورة مقدور لله تعالى عندهم، بخلاف ابن سينا ومن تبعه، وكان من الممكن عند المتكلمين أن يوجد الله تعالى العالم على غير هذه الصورة المشاهدة، ولكن ذلك محال عند الفلاسفة، فلا يمكن أن توجد إلا هذه الصورة للعالم، لأنها معلولة، والمعلول لا يوجد على سبيل الاختيار.

ومع ذلك فيمكننا القول بأن المقصود إن كان إثبات الواجب، وعلمنا أن النظام المشاهد على تعبير ابن سينا، لا يصدر على هذا النحو إلا إن كانت هناك علة واجبة توجبه فتوجده، كان ذلك دليلا من وجه ملاحظة الترتيب والتدبير على وجود واجب الوجود، مع ملاحظة أن دليل العناية لم يذكره ابن سينا في ضمن أدلة وجود الواجب.

ويُلاحَظُ أنَّ واجب الوجود المثبَت على هذا النحو، لا يساوي في صفاته الخالق المختار الذي أثبته المتكلمون؛ فقد حصل اشتراك ما بينهما بالاستدلال بمجرد العناية، مع الاختلاف في تفسيرها بين الفريقين، على إثبات واجب الوجود، مع وجود اختلاف بينهما أيضا في صفات واجب الوجود بناء على ذلك الفهم. فدليل العناية والتدبير ينتج بناء على الأسس التي يقول بها كل فريق مفهوما مختلفا لصفات واجب الوجود وسبب فعله لهذا النظام وإن اشتركا في إثبات أصل واجب الوجود.

٤-ابن ملكا البغدادي

وقد أصبح دليل الغاية أكثر وضوحاً وتفصيلاً عند ابن ملكا أبي البركات البغدادي صاحب كتاب المعتبر في الحكمة، ونسبه للحكمة العملية، فقال: «وطريق أخرى هي من جهة الحكمة العملية، فإن الذي رأيناه من خلق المخلوقات من السماويات والكيانيات[(١)] والجمادات والحيوانات والنبات **من النظام في الشخص الواحد والأشخاص الكثيرة والأنواع المختلفة** دلّ على أن الأفعال فيها ترجع إلى حكيم يسوق المبادي إلى غاياتها، والأوائل إلى نهاياتها، ويجمع بينها على حالة يستبقي بعضها ببعض، وينتفع بعضها ببعض، كما نرى في النبات أن العرق الناشب في الأرض، لاجتذاب الماء من أعماقها، مخلطا بما يجري عليه

(١) وفي نسخة: الكائنات.

وينجذب معه لطائف الأرض في انجذابه وسيلانه، حتى يصير غذاء للنبات...[1]» ثم أكمل في وصف اعتماد الكائنات من النبات والحيوان باختلاف أنواعها بعضها على بعض، إلى أن قال: «فالعقل والنظر يشهدان بأن الخالق المصور جمعهما -أي قلب النخلة الذي هو الرأس الأعلى وعرقها الناشب في الأرض- بحكمة ومعرفة بمبدأ حالهما، ومآلهما، وكذلك نرى الاشخاص للأنواع مسخرة في الإيلاد باستثمار النبات واستنتاج الحيوانات من غير أن نعرف الأم والأب من الشجر ومن كثير من الحيوانات ذلك، بل والناس أيضا سخروا له باللذة الموجودة في حركة الجماع للذكر في الإعطاء وللأنثى في القبول، حتى نرى الصدفة تنفتح على وجه الماء حتى يقطر فيها من الجو ما يقطر كالمني من الذكر في الفرج، ثم تنطبق عليه وتغوص إلى القعر محكمة الانطباق، إلى ما تكمله القوة الفعالة درة، فمَنْ علَّمَ الصدف ذلك، وهي مما لا حسّ له، فكيف أن يكون له علم[2]»، وبهذه الملاحظة يبطل أن تكون الأفعال الصادرة من نحو هذه الكائنات على نحو القصد والعلم، فلا بد أن يكون المعلم لها غيرها مما يصلح لذلك، قال: «فحافظ الأنواع بالأشخاص هو المسخر الملهم المصرف لهذه القوى في هذه الأفعال التي لا تعرفها[3]»، وبهذا ينتهي إلى محاولة تعيين الفاعل لهذه التدبيرات المتقنة، فقال: «**وخالق النظام في أفعال الأنواع هو واحد للأنواع الكثيرة والجامع في ذلك بين الأفعال السماوية والأرضية، هو واحد في السماوية والأرضية**، وهو واحد في السماء والأرض، فهو ذلك الواحد الذي كان معلم المتعلمين بأسرهم، هو مسدد أفعال الفاعلين بأسرهم، فهو عالم العلماء والعالم الأول والعالم بذاته، وحكيم الحكماء، والحكيم الأول، والحكيم بذاته إذا عنينا بالحكمة ههنا إحكام العمل بالعلم[4]».

وهذه الصيغة من الاستدلال بدليل النظام من أكمل الصيغ التي وردت عن الفلاسفة، ولكنا إذا قارنا بينها وبين تقريرات المتكلمين، وجدنا بلا ريب أن تقرير المتكلمين

---

(١) الكتاب المعتبر في الحكمة الإلهية، مرجع سابق، (٣/ ١٣٥).

(٢) المرجع السابق، (٣/ ١٣٦).

(٣) المرجع السابق، (٣/ ١٣٦).

(٤) المرجع السابق، (٣/ ١٣٦).

لهذه الحجة أكمل وأقوى من تقرير الفلاسفة، وأدل على المقصود. وينقص هذه الطريقة بيان بطلان الفوضى أو الجزاف، والفعل بالطبيعة، وينقصها أيضا إثبات أن فاعل هذه الأفعال مريد بالاختيار.

٥-ابن رشد الحفيد

وعندما نصل إلى ابن رشد الحفيد الفيلسوف الشارح لأرسطو، نجده قد اهتم بدليل العناية والاختراع، كما سماه، وذلك بعدما استفرغ وسعه في إبطال الأدلة التي اتبعها المتكلمون في إثبات وجود الإله، ودعوى أنها جدلية لا ترقى إلى البرهان، ولا تنفع العامة ولا الخاصة، وليس المقصد هنا تعليل محاولته إبطالَ أدلة المتكلمين (الحدوث، والإمكان والوجوب، والتخصيص)، بل المراد بيان طريقته في تقرير دلالة العناية والاختراع.

الدليل الموافق للشرع في الاستدلال على وجود الله تعالى عند ابن رشد ينحصر في طريقتين:

الطريقة الأولى: دليل العناية وهو «طريق الوقوف على العناية بالإنسان، وخلق جميع الموجودات من أجله[(١)]».

وهذه الطريقة تنبني على أصلين:

الأصل الأول: أن جميع الموجودات التي ها هنا موافقة لوجود الإنسان.

الأصل الثاني: أن هذه الموافقة هي ضرورةً من قِبَلِ فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق[(٢)].

ولذلك على من أراد أن يعرف الله معرفة تامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات[(٣)].

---

(١) ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، أبو الوليد، كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيَّفة والبِدَعِ المُضِلَّة، تقديم وإشراف: د. محمد عابة الجابري، ص١١٨، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١ ١٩٩٨م، بيروت.

(٢) انظر هذين الأصلين: مناهج الأدلة، المرجع السابق، ص١١٨.

(٣) مناهج الأدلة، المرجع السابق، ص١١٩.

ونرى في هذه الطريقة تأثراً واضحاً بما قرره المتكلمون مما نقلنا بعضه سابقاً، فإبطال الاتفاق المصادفة، أو العشوائية، وكون هذه الأفعال من قبل فاعل مريد، إلى آخر الأصول، كلها وضحها المتكلمون أحسن توضيح. إلا أن للناظر هنا أن يقف قليلا عند قول ابن رشد بأن الفاعل مريد! فهل الإرادة هنا معناها القدرة التامة على أن يخلق وعلى أن لا يخلق، أو أن يخلق خلقا آخر غير ما تم خلقه بالفعل! فإن كان الأمر كذلك فلا نزاع، وإلا رجع الأمر إلى التعليل، ويكون إطلاق الإرادة عليه من باب الموافقة اللفظية بلا معنى حاصل.

الطريقة الثانية: دليل الاختراع: وهو «ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل[1]». وهذه الطريقة تنبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس:

الأصل الأول: أن هذه الموجودات مخترعة، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات، وأما السموات فنعلم من قبل حركاتها أنها مسخرة لنا «مأمورة بالعناية بما هاهنا[2]»، والمسخر المأمور مختَرَعٌ من قبل غيره بالضرورة.

الأصل الثاني: أن كل مختَرَع فله مخترِعٌ.

فيصبح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلا مخترعا[3].

ويلاحظ هنا أن دعوى كون الحياة في الجمادات مخترعة، معلوما بالضرورة، مسلَّم، ولكن محل النزاع، أنها مخترعة لأي مخترع، ولم يقل ابن رشد شيئا عن الطريقة التي تؤدي إلى معرفة فاعل هذه المخترعات. بل اكتفى بأنها مخترعة لغيرها، وقد يكون هذا الغير الطبيعة مثلا بقوانينها، ولم يبين ما يبطله. وكذا قوله: كون السموات مخترعة، لأجل أنها مسخرة لنا، فما هو الدليل على أن السموات مسخرة بمعنى التذليل لنا نحن خصوصا بني البشر، لا سيما وقد كرر ابن رشد هذا المعنى، أعني: أن العالم ومنه السموات خلقت من أجل الإنسان، وهذه القضية ليست مسلمة، بل تحتاج إلى نظر وبحث، فلقائل أن يقول: لا نسلم أن

---

(١) المرجع السابق، ص١١٨.

(٢) المرجع السابق، ص١١٩.

(٣) المرجع السابق، ص١١٩.

السموات خلقت لأجل الإنسان بعينه، لأنها مخلوقة قبله بمدد متطاولة، وهو لا يستفيد من كل ما هو موجود في السموات، ولا يعرفه كله، وعلى كل حال فإن دعوى أنها مخلوقة لأجل الإنسان محتاج لاستدلال.

وأيضاً: دعوى أن السموات «مأمورة بالعناية بها ها هنا» على حدِّ عبارة ابن رشد، غير مسلَّم أيضا، فَمَنْ مِنَ المسلمين يقول إن السموات هي التي تعتني بها ها هنا؟ أي بها على ظهر الأرض من الجنس البشريّ، وهل السموات هي فعلا المعتنية أم خالق السموات! ويظهر أن ابن رشد متأثر تأثرا واضحا بمقولات أرسطو وأفلاطون في تأثير السموات والأفلاك وتدبيرها لما تحت فلك القمر، ويلزم أن يبين أن ذلك «الأمر» المتوجه على السموات ما هو: هل هو أمر تسخير أم أمر تكليف، فإن كان تسخيراً، فلا فرق بين السموات وبين غيرها من المسخرات، ولا يقال بناء على ذلك إنها هي على الخصوص «مأمورةٌ» بالاعتناء بها ها هنا، ويكون إطلاق الأمر مجازا، والأصل أن لا مجاز في الفلسفة وفي مقام المحاجة والمدافعة في الآراء، وإن كان أمرَ تكليفٍ، فهذا الأمر ينبغي أن يكون مشروطاً بالعلم والإرادة في المأمور (السموات)، وهما بالحياة، فهل يقول ابن رشد بحيوانية السموات كما نقلناه عن ابن سينا، وبعض الفلاسفة اليونان[1]؟

وذكر ابن رشد الآيات الدالة على العناية، وهي معروفة، مشهورة. وزعم في آخر كلامه أن الدلالة على وجود الصانع: «منحصرة في هذين الجنسين: دلالة العناية ودلالة الاختراع، وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص، وأعني بالخواص العلماء، وطريقة الجمهور[2]»، وهو يريد بالجمهور: العامة. وبيَّن أنَّ التفاوت بين العلماء والجمهور أن العلماء لا يعرفون فقط ما يدرك من هذه الشواهد بالحس، بل ما يدرك منه بالبرهان أيضا، ويتعمقون في فهم ذلك بما ليس بمقدور العامة والجمهور، ويحيطون بها لا يحيط به الجمهور من الشواهد والمظاهر الكونية[3]، وهذا كله مسلَّمٌ معروف. ولكن لا يظهر لنا اقتصاره نسبة

---

(١)والمسألة تحتاج لبحث.

(٢) المرجع السابق، ص١٢٢.

(٣) المرجع السابق، ص١٢٣.

هذه الدلالة على الصنفين المذكورين، وأين الصنف الثالث الذي ذكره ابن رشد وهم أهل الجدل[1]؟ يعني بهم المتكلمين، ولِمَ لَمْ يقُلْ إن المتكلمين يعتنون بهذا الدليل أيضا؟ وقد رأينا فيما مضى شواهد على ذلك الاهتمام، بل إن اهتمام المتكلمين به أعظم من اهتمام الفلاسفة الذين يريدهم ابن رشد بالخواصّ، وتقريرهم أتقن وأقرب للإسلام والعقل من طريقة الفلاسفة.

٦-توما الأكويني

من أهم الفلاسفة واللاهوتيين (الباحثين في الإلهيات) الغربيين الذين اعتمدوا على دليل الغائية بصورة واضحة توما الأكويني، والمنهج الخامس من مناهجه المعروفة المشهورة للاستدلال على وجود الله، هو دليل الغاية، وقد قال فيه: «**المنهج الخامس**: من جهة تدبير الأشياء، فإننا نرى أن بعض الموجودات الخالية من المعرفة وهي الأجرام الطبيعية تفعل لغاية، وهذا ظاهر، من أنها تفعل دائما أو في الأكثر على نهج واحد إلى أن تدرك النهاية في ذلك، وبهذا يتضح أنها لا تدرك الغاية اتفاقا بل قصدا، على أن ما يخلو من المعرفة ليس يتجه إلى غاية، ما لم يسدَّد إليها من موجود عارف وعاقل كما يسدد السهم من الرامي. فإذاً يوجد موجود عاقلٌ يسدد جميع الأشياء الطبيعية إلى الغاية وهذا الذي نسميه الله»[2].

يستدلُّ بالأجرام التي يعترف أنها خالية من المعرفة، من حيث إن أفعالها تبدو فيها بالتأمل العقليّ الغائية وأن لها هدفا وغاية، فيستنبط أن وراءها قصدا وتوجيها، وهذا القصد لا يرجع إليها، لأنها جمادات غير عاقلة، فلا بدَّ من وجود من يصلح أن ينسب له هذا القصد والتدبير، وهو الإله. ويستعين بمثال وأنموذج السهم والرامي، فلو رأينا سهما ينطلق إلى غاية محددة دون غيرها، فيصيب طيراً مثلا، فلا يمكن القول إنَّ للسهم إرادة خاصة له، لعدم

---

(١) ويقول ابن رشد إن صنفي العلماء (=الحكماء) والجمهور هم صنفا الناس بالحقيقة وهم الأصحاء، وأما أهل الكلام فيقول عليهم إنهم مرضى. [انظر: الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص١٤٨] ونحن لا نوافق ابن رشد على أن المتكلمين أهل جدل ولا على أنهم مرضى كما زعم، بل هم أهل برهان أيضا، ولا بدّ من إعادة النقد لهذا الموقف الذي جرى على لسان الفلاسفة قديما وتبعهم فيه من تبعهم حديثا.

(٢) الخلاصة اللاهوتية، مرجع سابق. (١/ ٣٢-٣٤).

إمكان ذلك، ولا أن الطبيعة العشوائية حددت له هذه الرمية، فهذا بعيد بعداً عظيماً عقلاً، لاطراده مرات ومرات، فنتوصل إلى أنَّ هناك راميا قاصدا حدد للسهم مرماه وهدفه وغايته يذهب إليها وينساق نحوها، فهذا الدليل يتوقف كما لاحظ على قانون العلية، لأن الغاية أمر معلوم ثابت، لا بدَّ له من فاعل وعلة، فيكون النظر العقليّ -بعد ملاحظتها- للبحث عن علة كافية لها.

وقد استعان أبو حنيفة رحمه الله من قبل بمثال السفينة تتركب في البحر بلا فاعل مشاهد، وغيرُه بمثال القصر في الصحراء، فالاستعانة بمثال لتقريب طريقة الاستدلال، وكيفية الانتقال مما يشاهَدُ إلى النتيجة، موجود لدى أكثر من واحد من المتكلمين.

ويبدو أن طريقة تقرير توما الأكويني سليمة إلى حدٍّ كبير، وإن لم يذكر صراحة وجه إحالة فعل الطبيعة أو العزو إلى العشوائية والاتفاق، فإن أركان الاستدلال بها -على ما تم بيانه في تحليلها سابقاً- متوافرة. ولذلك جعلها الفلاسفة والباحثون الغربيون مِن بعدُ محلاً للدرس والنقد؛ ليتحققوا من سلامة هذه الطريقة في الاستدلال.

وسيأتي في كلام كانط في نقده لدليل النظام، ما يدلُّ على استهانته بهذه الأمثلة التقريبية التي توضح أنموذج الاستدلال العقلي في هذا الدليل.

٧- ليبنتز

من المعلوم أن ليبنتز اعتمد في فلسفته على فكرة التلاؤم كثيرا، فهو يقول: إن المونادات[(١)] لا يؤثر واحد منها في الآخر، إلا المونادا الأعظم وهو الإله، أما غيره ففي حركاته تناسب وتلاؤم مع حركات المونادات الأخرى، فلا تأثير بينها. ولذلك كان من الطبيعي أن

(١) المونادا: أصل هذا اللفظ يوناني، monados, monas، ومعناه الوحدة، أطلقه أفلاطون على المثال، وأطلقه بعض أفلاطونيي القرن الثاني عشر على الله من حيث هو واحد وبسيط، واستعمله جيوردانو برونو على العناصر المادية، أو الروحية البسيطة التي يتكون منها العالم. ثم أطلقه ليبنتز على الجواهر البسيطة التي تتألف منها الأشياء، وهي ظواهر روحية، متصفة بالإدراك والنزوع والتلقائية، تتحرك بنفسها، وتغيراتها داخلية، قال ليبنز: «المونادا الذي سنتحدث عنه ليس شيئا آخر سوى جوهر بسيط يدخل في المركبات، ونعني بالبسيط ما لا جزء له. [انظر: صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، (٢/ ٤٥١-٤٥٢)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م]

نجده اعتمد على دليل الغاية في إثبات الوجود الله تعالى.

فهو يقول: «لقد اقتضت حكمة الله السامية أن يختار أنسب قوانين الحركة وأكثرها ملاءمة للأسباب المجردة أو الأسباب الميتافيزيقية[(١)]»، ثم شرع يبين أثر هذا الاختيار في قوانين بقاء كمية الحركة، ويقول: «ومما يدعو للعجب أن الاقتصار على النظر في العلل الفاعلة أو المادة يجعل الإنسان عاجزاً عن إثبات قوانين الحركة هذه التي اكتشفت في أيامنا، وكنت أنا نفسي من بين الذين أسهموا في الكشف عن بعضها، فقد وجدت من الضروري اللجوء إلى العلل الغائية، كما وجدت أن هذه القوانين لا تعتمد على مبدأ الضرورة كالحقائق المنطقية والحسابية والهندسية، بل تعتمد مبدأ الملاءمة أي على الاختيار الذي تم بفضل الحكمة الإلهية، وهذا من أقوى الأدلة على وجود الله، وأولاها بالعناية والتدبر، مِنْ كُلِّ مَنْ يسعهم التعمق في هذه الأمور[(٢)]». فطريقة العناية المبنية على الاختيار السابق من الإله، هي الطريقة الأكثر ملاءمة للاستدلال على وجود الله. ولم يقتصر ليبنتز على هذا القدر من الإشادة بدليل العناية، بل قرر مقولته المشهورة عنه، فقال: «ويلزم عن كمال المبدع الأعظم أن لا يكون نظام العالم هو أكمل نظام ممكن فحسب، بل يلزم عنه كذلك أن كل مرآة حية تصور العالم من وجهة نظرها، أي إن كل موناده أو كل مركز جوهري لا بد أن تكون إدراكاته ومنازعه منظمة على أفضل وجه، بحيث تتوافق مع سائر الأشياء في مجموعها[(٣)]»، ومع أن كون العالم على أفضل ما يمكن، لا يوجد دليل عليه، إلا إذا كان الإله علة لذاته للعالم، والأصل أن لا يقول ليبنتز بذلك، لأنه يقول بالاختيار والتنظيم والحكمة الاختيارية، وأيضا فلا نرى أي مسوِّغ عقلي ولا غير عقلي لأن يقول بعد ذلك: «الحكمة والرحمة السامية لا يمكن أن تتصرف إلا بمقتضى التجانس التامّ[(٤)]»، فإن الحكمة والرحمة تتصرفان بمقتضى

(١) ليبنتز، المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، مطبوع مع المونادولوجيا، مرجع سابق، ص١١٣-١١٤.

(٢) المرجع السابق، ص١١٤.

(٣) المرجع السابق، ص١١٥.

(٤) المرجع السابق، ص١١٥.

الإرادة الإلهية، ولا تجبران الإله على فعل ما يشاء، وليستا علة ذاتية لفعل الإله. وقوله بعد ذلك: «ولما كان كلّ إدرك متميز للنفس يحتوي على عدد لا حصر له من الإدراكات المختلطة التي تحيط بالعالم كله، فإن النفس ذاتها لا تعرف الأشياء التي تدركها إلا بقدر ما تكون هذه الإدراكات واضحة متميزة، ويقاس كمالها أي النفس بحسب إدراكاتها الواضحة، إن كل نفس تعرف اللامتناهي تعرف كل شيء، ولكنها بطبيعة الحال تعرفه على نحو غامض[(١)]»، مجرد كلام أقرب للشعر منه للفلسفة. ويجري على نفس النسق قوله في المونادولوجيا: «إن النفوس على وجه الإجمال مرايا حية أو صور من عالم المخلوقات، أما العقول فهي بالإضافة إلى ذلك صور من الألوهية أو من مبدع الطبيعة ذاته[(٢)]»، فهذا إطلاق شعري لا فلسفي لا دليل عليه إلا الخيال الواسع، وأما قوله بعد ذلك عن العقول: «إنها تملك القدرة على معرفة نظام العالم ومحاكاة شيء منه في عينات أو نماذج معمارية خاصة[(٣)]»، فلا إشكال فيه إجمالاً.

وبهذا نستطيع القول إن سوق ليبنتز لدليل الغاية أو العناية سوق مؤسس على أصول خاصة له، وفيه إشكالات لا يمكن التغاضي عنها، ولكن الدليل معتبر إجمالا عنده، وهو المهم من جهة هذا البحث.

٨-كانط

نقد كانط كل الأدلة التي تدعي إقامة براهين عقلية محضة على الإله، وبدأ بالدليل الوجودي، ثم ثنّى بالدليل الكوسمولوجي، ولم يهتمَّ أساسا إلا بالنوع القائم على العلة والمعلول، وهو الذي كان مشهوراً في الثقافة الغربية آنذاك، ولم يعرِّج على دليل حدوث العالم الزماني، وزعم كما رأينا أن الدليل الكوني يعود إلى استبطان مقدمات ترجع إلى الدليل الوجودي، وقد تم بيان أن هذا الزعم غير دقيق، وغير مقبول علمياً، فلم يفرق كانط بين اعتبار مفهوم الإله الكامل مقدمة يتم الانطلاق منها في الدليل الوجودي، وبين اعتباره نتيجة يتوصل إليها في الدليل الكوني، فقاس الثاني على الأول، وحكم ببطلانه تبعا لذلك.

---

(١) المرجع السابق، ص١١٦.

(٢) المرجع السابق، المونادولوجيا، ص١٧٣-١٧٤.

(٣) المرجع السابق، ص١٧٤.

وبالطريقة نفسها نراه قد قام بنقد الدليل الغائي الذي يسميه (الدليل اللاهوتي الطبيعي) وسبب هذه التسمية أن طريقة الاستدلال على الله بملاحظة الظواهر الطبيعية ودقة صنعها وإحكامها، وإشارتها إلى المصمم الحكيم، كانت سائدة آنذاك بين اللاهوتيين المسيحيين.

ويقدم كانط في أول كلامه الزعم بأن فكرة الكائن الأصلي والضروري لكل شيء هي كبيرة خرافية، ومرتفعة فوق كل ما هو أمبيري ومشروط أبداً[(١)]، ليمهد بذلك لخلخلة أركان هذا المفهوم، كما فعل من قبل، ويُعِدّ لإِدحاض الدليل الغائيّ. وهو يعتمد في ذلك كله على مقولاته الخاصة التي لا يسلمها له الجميع من أن العقل لا يمكنه أن يفكر إلا فيما هو أمبيري تجريبي أو حسيّ[(٢)]، فإن أراد بالتفكير فيه تصور حقيقته، فقد يسلم له، وأما إن أراد بالتفكير فيه معرفة ثبوته، فلا يسلَّم له أن كل ما يفكر فيه العقل على هذا النحو فينبغي أن يكون تجريبياً، وهذه هي أسس المصادرات التي يبني عليها كانط وغيره من التجريبيين -نحو ديفيد هيوم- نقدهم لأساليب العقل المحض، فهي مجرد دعاوى لا برهان عليها إلا نفسها.

وبعد أن يوضح كانط أسس الاستدلال بالدليل الغائيّ، يقرر إجمالا أن الانتقال من ملاحظة النظام المشاهد إلى «كائن أقصى وأسمى فوق كل ممكن آخر»، مخالف: «لمطلب العقل في اقتصاد المبادئ[(٣)]»، يشير إلى مبدأ أوكام في ضرورة الاقتصار على أقل المفاهيم الكافية للتفسير، يعني أن النتيجة المذكورة أعظم من المقدمات التي يبتدأ بها، وهذا يبطل الدليل في نفسه. ليتوصل بعد ذلك للقول: « يمكن إذن للدليل أن يثبت على الأكثر مهندساً للعالم سيظل دائما محدوداً باستعدادات المادة التي يشتغل بها، لا خالقا للعالم يُخضع كل شيء لفكرته، وهيهات أن يكفي ذلك للمقصد الكبير الذي نصبو إليه، والذي هو التدليل على كائن أصلي كافٍ لكل شيء[(٤)]».

وبناء على ذلك ينتهي إلى النتيجة التي يمهد للوصول إليها، وهي: «لا يمكن للاهوت

(١) نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص٣٠٨.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٣٠٩.

(٣) المرجع السابق، ص٣٠٩.

(٤) المرجع السابق، ص٣١١.

الطبيعي إذن، أن يعطي أي أفهوم متعين عن العلة الأسمى للعالم، ولذا فإنه لا يكفي لإعطاء مبدأ للإلهيات التي عليها أن تشكل بدورها أساس الدين، إن الخطوة التي تقود نحو الجملة المطلقة ممتنعة إطلاقا بالطرق الأمبيرية[1]». يعني أنه لا يمكن الوصول إلى إثبات وجود الإله بمجرد الوسائل التجريبية والملاحظات، وهذا الكلام وحدَه صحيح، بل لا بدّ من انضمام مفاهيم عقلية أخرى تنضم إلى التجارب والملاحظات والمشاهدات، إما مبدأ العلة الذي يرفضه كانط، أو مبادئ أخرى يقيمها العقل ويلاحظ سدادها مثل الأسس العادية بالمفهوم الكلامي، أي الحكم القطعي المستفاد من الملاحظات وتكرارها على العقل، مما يدفع العقل إلى القول إن هناك سببا ألف بينها، لاستحالة قيامها على هذا النحو وحدَها، وذلك باستعمال وسائل احتمالية مسوغة عقلاً، لا يملك كانط أن يبطلها. وهذه وإن لم تكن من نحو المبادئ العقلية المحضة، إلا أنها مبادئ مركبة من الملاحظة والاستدلال العقلي، وهذا النحو كافٍ لإقامة الاستدلال في الدليل الذي نحن فيه. ويزداد الاستدلال قوة وصلابة إن لم نسلم لكانط إبطاله لمفهوم العلية ولقدرة العقل على الحركة في الأسس غير الناشئة من التجارب، أي المفاهيم المجردة، بل إن سلم ذلك بطل مذهب كانط من أساسه.

وكانط يكرر أن الدليل الغائي لا بدَّ من احتياجه إلى مبادئ عقلية مجردة كالعلية وغيرها، فيقول: «يجد الدليل اللاهوتي الطبيعي نفسه إذن متوقفا في نصف مشروعه، فيقفز فجأة من ضيقه إلى الدليل الكوسمولوجي، وحيث إن هذا الأخير ليس سوى دليل أنطولوجي مقنَّع، فإن الأول لا يبلغ مقصده حقا، إلا بواسطة العقل المحض على الرغم من أنه بدأ بإنكار كل قرابة معه، وأنه أراد أن يؤسس كل شيء على أدلة مستمدة من التجربة[2]». وكلامه هذا يسوده الضعف والارتباط بالثقافة المحدودة التي كان يعايشها، فهو يوجه نظره إليها، فلم نرَ أحدا من المتكلمين المسلمين يقرر أن الدليل الغائي أو الإتقان يريد أن يستدلّ على وجود الله بمجرد التجربة، بل إنهم دائما يصرحون بلزوم الاستعانة ببعض المبادئ العقلية أو المركبة أعني العادية، ليقيموا دعائم هذا الدليل. ولكن كانط يلاحظ دعاوى بعض

---

(١) المرجع السابق، ٣١١.

(٢) المرجع نفسه، ص٣١٢.

اللاهوتيين الطبيعيين في عصره كما سبق الذين كانوا يزعمون هذا الزعم، وهو أنهم يقيمون دعائم وجود الله على مجرد التجارب، فإن كان كذلك فنظرتهم غير تامة، وكلامه موجَه عليهم. ولم يقع المتكلمون الإسلاميون في هذا الزعم، ولذلك فإن من يقلد كانط ويعيد كلامه نفسَه ليتخذ منه حجة على المتكلمين يقع في مغالطة ظاهرة ومقايسة غير تامة.

وهذا ما بينه الشيخ المدقق مصطفى صبري عندما انتقد من يعتمد على مجرد الأدلة التجريبية في إثبات وجود الله، وقال إن هذا انقياد منهم للغرب، لأنه لا بدّ من انضمام بعض المقدمات العقلية لإتمام الدليل، والتجريب لا يفيد إلا الوقوع، لا الوجوب، والمقصود الأهم في إثبات الله هو وجوبه لا مجرد وجوده[1]، وصرَّح بأن كانط مال إلى هذا الاتجاه من الاعتماد على مجرد التجريب، وإلى القدح في كلِّ ما هو عقليٌّ لَّما لم يَقْدِرْ على معارضةِ أَدِلة هيوم، قال: «مع أن كانط القائل بهذا القول مهما عاد فتكلف جهد طاقته لأن يجعل قوانين العلم أو بالأصح قوانين ما يطلقون عليه اسم العلم -محتكرين له ذلك- ضروريةً، لم يقدر عليه ولم يقدر على نقض دليل هيوم المانع للضرورة، وفي الحقيقة لو اجتمعت تجارب الدنيا على مسألة ما أفادت معنى فوق أن تكون تلك المسألة ثابتة متحققة الوقوع، أما كونها ضرورية مستحيلة الخلاف فخارج عن حدود التجربة متعال عن أن يكون مدلولَها، فلا يُجرب الوجوب والضرورة، أو بالأصح: لا يعلمان بالتجربة[2]». ولذلك كان أكثر العلماء يميلون في إثبات الوجوب إلى قطع التسلسل أو إثباته من دون توقف على التسلسل والدور، كما مضى بيانه في الأدلة الكونية، ولكنهم اتفقوا على أن الإتقان والعناية يدلان بالضرورة على العلم والحكمة.

ولذلك قال خَضِر بك صاحب النونية التي كانت تدرَّس في الدولة العثمانية لسنوات طويلة[3]:

---

(١) انظر: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، (٢/ ١٠٦)، (٢/ ٢٦٢-٢٦٣). دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

(٢) موقف العقل والعلم والعالم، المرجع السابق، (٢/ ٢٦٣).

(٣)خضر بك، بن جلال الدين، القصيدة النونية(جواهر العقائد)، مطبوعة مع شرح الخيالي على النونية للمولى خضر بك في علم الكلام، ت: عبد النصير أحمد المليباري الهندي، ص١٥١، ص١٦٠، مكتبة وهبة-القاهرة، ط١ ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

إلهنا واجب لولاه ما انقطعت آحادُ سلسلةٍ حُفَّتْ بإمكانِ

كذا الحوادث والأركان شاهدةٌ على وجودِ قديمٍ صانعٍ بانِ

إلى أن قال:

كما استدَلَّ على علم المؤثر منْ إتقانِ أفعالِه أربابُ إيقانِ

قال الخيالي: «يعني استدلَّ أربابُ اليقين وهم المتكلمون على كونه تعالى قادراً بنفي التسلسل، كما أنهم استدلوا على كونه عالما بإتقان أفعاله[1]». فالإتقان دليل مباشر على العلم، لأنه لا تستدل على العلم إلا بعد الاستدلال على وجود من تريد إثبات العلم له، فإن أردت إثبات الوجود به، فيلزم الاحتياج لبعض المقدمات التي تفضي لذلك، كالسببية ودلالة الإتقان فضلا عن العلم على وجود الفاعل، فالعلم لا يقوم بنفسه.

(١) شرح الخيالي على النونية للمولى خضر بك في علم الكلام، ت: عبد النصير أحمد المليباري الهندي، المرجع السابق، ص١٩٩، ط١ ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

المبحث الثالث

بحوث الفلاسفة الغربيين والباحثين لدليل النظام والعناية، وللشبه الواردة عليه

المطلب الأول: عرض أهم الإضافات للدليل

ينطلق دليل النظام Design Argument أو الغائيةTeleological Argument [(١)] من ملاحظة أنماط في الوجود لا يمكن تفسيرها إلا بناء على فعالية عاقلة، أو كائنات حكيمة [(٢)]. ونكاد لا نجد اختلافا كبيرا في أصول الاستدلال بالعلم والإتقان على وجود الله تعالى في العصور الحديثة، غاية ما نجده من الزيادات تتعلق باكتشاف بعض القوانين العلمية الدقيقة، والثوابت في المعادلات التي تصف حركات الأشياء أو تفاعلاتها بعضها مع بعض، وما تبين من أن هذه الثوابت تتسم بأنها لو نقصت أو زادت قليلا عما هي عليه، لاستحال استقامة النظام الكوني، ولفسدت حياة الإنسان واستحال قيام الحياة البشرية في هذا الكون. والمعادلات تتصف بجمالية معينة، واتساق يدل على أن العالم ليس وليد الصدفة، بل إن نفس المعادلات دالة بهيئتها على أن لها واضعا قصد أن تكون على ما هي عليه.

والمقصود أن معرفة دقة تفاصيل الأمور الدالة على الإتقان والعناية والغاية وكثرتها من أكثر الوجوه اختلافا عما كان عليه الأمر من الاستدلال بهذا الدليل فيما مضى. إذن فالمقدمات هي هي، فجوهر الدليل لم يختلف عما كان عليه. وهذا يشابه ما ذكرناه فيما يتعلق بدليل الحدوث، فالدليل هو هو، ولكن توجد شواهد علمية حديثة تدلُّ على بعض مقدماته بأساليب جديدة، وطرائق حديثة، أما جوهر الدلالة فهي هي.

ومن اللاهوتيين المشهورين بنصرة هذه الحجة ويليام بالي -1743) William Paley

---

(١) أصل هذه الكلمة من اليونانية tele, telos بمعنى النهاية، الغاية، الهدف، وكلمة logy من logia بمعنى دراسة أو علم. أو نظرية، علم.

-Merriam Webster's Collegiate Dictionary 11th edition, 2003, under: teleology, and: logy.

(2) Murray, Michael; Rea, Michael, An Introduction to the Philosophy of Religion, Cambridge University Press, 2008. P: 146.

1805) فقد ألف كتابا شهيرا دارت حوله بحوث غزيرة أسماه الإلهيات الطبيعية Natural Theology وذلك في عام ١٨٠٢، وحاول إظهار التعقيد البالغ في عالم الحيوان والنبات، وفي القسم الثاني من أطروحته قدم ويليام بالي تقريرا آخر لحجة التصميم تعتمد على النظرة الكلية لهيكل الكون.

وقد ضرب ويليام بالي مثلا لتقريب الأمر: افرض أنك كنت تمشي على الأرض في حديقة أو غابة، فوجدتَ ساعة، وحاولت اكتشافها لتعرف كيفية تركيبها، فإنك ستجزم أنها لا يمكن أن تكون نتيجة المصادفة، بل إنها تستلزم خبرة مصمم عالية جداً، وهكذا افترض أكويناس من قبل مثال السهم والرامي [١]. يقول بلانتنجا: «وهكذا فإن ويليام بالي يدعي أن العالم يماثل الساعة من حيث إنها تعطي مظهر الذي تمَّ تصميمه لأداء غاية معينة» [٢].

وقد قال كيزر ما حاصله: إن السبب الأقرب الملائم للعقول هو اللجوء في تفسير النظام إلى التصميم، لا إلى أسباب أخرى كما زعم ستيوارت ميل وديفيد هيوم، ولذلك فعندما نذهب مذهبهم فإننا نكون مخالفين للطرائق الطبيعة للعقل الإنساني، وفضلا عن ذلك فإنا نذهب إلى تفسير ظاهرة النظام مبتعدين عن التفسير الواضح إلى تفسير خفي وملتبس، ولا سبيل لنا إذا نفينا التصميم الراجع إلى الإله إلا أن نغرق في اللاأدرية [٣]. وكذلك قال مايكل موراي وزميله مايكل رِيا: «البديل الشهير عن التصميم الذكي هو القول إما بالتطور، أو بالصدفة، واللجوء إلى التفسير بالصدفة هو مساوٍ لعدم التفسير، وكأنك تقول مفسرا ما تريد تفسيره: إنه فقط حصل! وأما التفسير بالاستعانة بنظرية التطور فهو لجوء إلى فرضيات يقال إنها تعمل على الأقل في المملكة الحيوانية، وعندما يحصل تغير في بعض السلالات، ويتم تأقلمه وتلاؤمه ويصبح أهلا للتوريث والانتقال إلى الأجيال التالية، فهذا يزيد من فرصة نجاح السلالات، ولهذا فإنه يتوقع ازدياد فرصة التلاؤم مع المحيط بالحصول على صفات فعالة» [٤].

---

(1) Understand The philosophy of Religion, Op. Cito. P: 120.
(2) Plantinga, Alvin, God Freedom and Evil, William B. Ferdmans Publishing Company, 1974, reprinted 2002, P: 82.
(3) A System of Natural Theism, Op. Cito. , P: 39.
بشيء من التصرف والبيان.
(4) An Introduction to Philosphy of Religion, Op. Cito. P: 149.

وهذا اللون من الاحتجاج اكتسب مناصرين جداً في الخمسين عاما الأخيرة، وخصوصاً من الفيزيائيين الذين اكتشفوا خصائصَ ثلاثاً تبعث على النظر والاهتمام:

١-ما يسمى بالمواءمة (المعايرة) الدقيقة Fine Tuning للقوانين، والثوابت، والشروط الأولية للكون التي تهيء لحياة واعية مجسدة CEL (conscious embodied life) كالكائنات البشرية.

وهذا معناه أنه لو لم يكن هذا التأليف الصحيح من القوانين، لاستحالت الحياة الواعية المجسدة (CEL)، وعلى سبيل المثال في هذا الكون هناك أربع قوى مكتشفة حتى الآن: الجاذبية، والقوى الضعيفة، وهي التي تربط بين الجزئيات في التفاعلات الكيميائية، والقوى الكهرومغناطيسية، والقوى النووية الهائلة، وهي التي تربط بين البروتونات والنيوترونات داخل الذرة، وعلى الأقل ثلاثة منها ضرورية لوجود الحياة البشرية على ظهر الكون، وربما الرابعة أيضاً، إذا لم توجد الجاذبية، فلا وجود للكواكب، وإذا لم توجد الكهرومغناطيسية فلا كيمياء، وإذا لم توجد القوة النووية الهائلة، فلا ارتباط بين البروتونات والنيوترونات، وحينئذ فلن يوجد ذرات لها عدد ذريّ أكثر من ذرة الهيدروجين [١].

وهكذا يقال فيما يتعلق بالثوابت وهي عبارة عن قيم أساسية تحدد التركيب الأساسي للكون. مثال ذلك ثابت الجاذبية الذي حسبه نيوتن ويرمز له بالحرف G، ويسمى أيضا ثابت نيوتن.

طبقا للقانون العام للجاذبية تتناسب قوة التجاذب F بين جسمين تناسبا طرديا مع كل من كتلتي الجسمين m_1 وm_2 وعكسيا مع مربع المسافة بينهما وهو r: $F = G\frac{m_1 m_2}{r^2}$.

ثابت التناسب في المعادلة هو ثابت الجاذبية G. وتقدير النظام القياسي العالمي CODATA لثابت الجاذبية عام ٢٠٠٦: $G = (6.67428 \pm 0.00067) \times 10^{-11}\ \mathrm{m^3\ kg^{-1}\ s^{-2}}$.

وهذا الثابت يحدد علاقة الجذب بين أي جسمين، وقيمته دقيقة جداً وحساسة، وأكثر الثوابت الأخرى لا بدّ أن يكون لها قيم معينة، ليمكن بعد ذلك وجود الحياة الواعية الجسمانية.

(1)Collins, Robin, The Teleological Argument, published in: Philosophy of Religion, edited by: Paul Copan and Chad Meiser, op. cito. P: 99.

وهناك شواهد أخرى كثيرة على المعايرة الدقيقة التي تدلُّ على القصدية في اختيارها[1].

٢-الأناقة والجمال لقوانين الرياضيات التي تصف تركيب الكون.

وقد أشار ستيفن واينبرج Steven Weinberge وهو فيزيائي حائز على جائزة نوبل في فصل كامل من كتابه (أحلام نظرية نهائية) Dreams of a Final Theory كيف أن كثيرا من الفيزيائيين كانوا يستعينون بحسهم الجمالي في صياغة معادلات القوانين [2]، علما أنه ملحد. وهذا يدلُّ على ثبوت هذه الجمالية الكونية[3]

٣-قابلية الفهم والاكتشاف لبنية الطبيعة الأساسية[4].

قال الفيزيائي الشهير آينشتين: «إن اللغز الأبدي هو قابليته للفهم...الحقيقة القابلة للفهم هي معجزة»[5].

وهناك طريقتان للنظر وتوجيه هذا النوع من الاحتجاج:

الطريقة الأولى: أن تكون مجموعة من المظاهر التي تقبل التفسير بناء على فرض أ، ولكنه لا يقبل التفسير بناء على فرض ب، فيكون الفرض الذي يجعله قابلا للتفسير معتبرا. وهكذا هي حجة المواءمة الدقيقة، يمكن تفسير مظاهر الكون كافة بناء على أن الله موجود بصفاته، بصورة أعلى بكثير من فرض عدم وجود الله الذي يعتمد عليه الملاحدة.

---

(١) بعض الفيزيائيين كتبوا كتبا خاصة وبحوثا متعلقة بالثوابت الكونية منها

-The Constants of Nature, from Alpha to Omega-the Numbers That Encode the Deepest Secrets of The Universe, By: John D. Barrow, Published by: Pantheon Books- New York, 2002. (Book /352 pages).

-Precision Measurements and Fundamental Constants, By: Francis M. Pipkin and Rogers C. Ritter, Published in: SCIENCE (Magazine) , 25 February 1983, Volume 219, Number 4587. (Article)

(2) Robin, The Teleological Argument, op. cito., P: 101.

(٣)ومن الكتب في هذا المعنى (جمال الكون)

-The Artful Universe Expanded, By: John D. Barrow, Oxform Unversity Press, 1995. (Book /321pages)

(4)Collins, Robin, The Teleological Argument, op. cito., P: 98.

(5)Robin, The Teleological Argument, op. cito., P: 102.

والطريقة الثانية: إذا اعتبرنا مجموعة من المشاهدات، تدعم فرضية معينة ولتكن أ، وترجحها على فرضية أخرى ولتكن ب، فإن كانت احتمالية المشاهدات والمظاهر المدروسة بلحاظ الفرضية أ، أعلى من احتماليتها باعتبار الفرضية ب، فإن هذا يكون مدعما للفرضية أ، ويمكن تسمية هذا الطريق المسلك الأرجح Likelihood version [١].

وبناء على المسلك الأرجح يمكن تقرير الدليل على النحو التالي:

١-وجود كون يسمح بحياة جسمانية عاقلة (واعية) CEL تحت ظروف معايرة دقيقة من الثوابت، لا يمكن أن يكون ممكناً بلحاظ الأسس والقواعد العلمية، مع فرض الإلحاد.

٢-وجود كون يسمح بحياة جسمانية عاقلة CEL تحت ظروف معايرة دقيقة من الثوابت، لا يمكن أن يكون ممكنا بلحاظ الأسس والقواعد العلمية، مع فرض تسلط القوانين الطبيعية وحدَها. خصوصا مع فرض وجود عالم واحد، ومع ذلك توجد فيه هذه الحياة المذكورة.

٣-من المقدمة ١ والمقدمة ٢ ومبدأ المسلك الأرجح المذكور سابقاً، ينتج من ذلك أن معطيات المعايرة الدقيقة تزودنا بدليل ظاهر لصالح التصميم وضد الفرضيات السابقة [٢].

ويمكن صياغة التقرير بالصورة التالية: «إن الكون يظهر تواؤما دقيقاً ليكون مناسبا للحياة، وتفسير ذلك غير محتمل باعتبار الإلحاد، إذن: فإن التواؤم الدقيق يقدم دليلا قويا لصالح التأليه وضد الإلحاد» [٣].

المطلب الثاني: بعض الاعتراضات المشهورة على نظرية التصميم الذكي

١-اعترض بعضهم بأنه يحتمل وجود أنواع أخرى من الحياة الواعية، وذلك ينقض ما يدَّعى من خصوصية حياة الإنسان الواعية، فلا يبقى مجال للاستدلال بالمعايرة الدقيقة الملاحظة في الكون.

الجواب: إن المعايرة الدقيقة تقول غاية ما تقول: إن وجود هذا النوع من الحياة لا

(1) See: Robin, The Teleological Argument, op. cito., P: 103.
(2)Robin, The Teleological Argument, op. cito., P: 104.
(3) An Introduction to Philosophy of Religion, Opt. Cito. P: 150.

يمكن حصوله بمجرد المصادفة، أو بالقوى الطبيعية، ولا يمكن تفسيره تفسيرا معقولا إلا بفرض وجود الإله الفاعل المختار العالم الحكيم. ولا يوجد منع من وجود حياة عاقلة أخرى[1].

ويمكن أن يقال أيضاً: لا يوجد دعوى اختصاص الكون كله بالإنسان كما زعم بعض الفلاسفة المتقدمين، كابن رشد، أو غيرهم من المتأخرين، أن الكون كله مصنوع للإنسان، أو أن الحياة العاقلة الوحيدة في الكون هو الإنسان، فلو وجدت حيوانات أخرى في هذا العالم عرفناها الآن أو لم نعرفها، لكانت بعينها شاهدا آخر على وجود الإله، بالطريقة نفسها التي دلنا عليها وجود الإنسان العاقل.

٢-يدعي التطوريون أن نظرية التطور التي اكتشفها داروين كافية في تفسير ظهور الأنواع والأجناس العاقلة على ظهر هذا الكوكب، وذلك عن طريق الانتقاء الطبيعي Natural Selection، ولذلك فلا مسوغ للجوء إلى سبب خارج عن حيثيات هذا العالم. ومع أن داروين لم يبين بالضبط كيفية نشوء هذه الفروقات الطفيفة التي تكون أساس الأنواع المتكاملة، إلا أن ريتشارد دوكنز بين ذلك في كتابه صانع الساعات الأعمى The Blind Watchmaker المنشور عام ١٩٨٦ وقرر أن التغيرات العشوائية تتكامل بطريقة طبيعية وبعملية منظمة لتبنى عليها الأنواع، بلا حاجة إلى تصميم خارجي[2].

الجواب: لا يمكن القول بأن النظرية التطورية الداروينية قد اكتسبت أدلة قاطعة حتى الآن على أن الحياة نشأت نتيجة المصادفة وعبر عمليات تراكمية طويلة الأمد، فكل ما يملكونه حتى الآن مجرد تخمينات، واستنادات إلى تجارب وحفريات لا تفيد القطع، ولا يستطيع أحد منهم أن يفسر بوضوح لمَ يسير التطور إلى درجات التعقيد والتكمل عبر عمليات الصراع والانتخاب، لا إلى التراجع. وما يزال تفسير ظهور الوعي والتعقل الإنساني صعب التفسير من خلال نظرية التطور حتى الآن، ولا يكفي تفسيرها بعمليات رد الفعل المنعكس أو التصرفات الشرطية المنعكسة التي تحصل في بعض الحيوانات والنباتات بل في بعض أعضاء الإنسان، فهناك فرق هائل في الكيفية بين هذه الظاهرة وبين ظاهرة التعقل

---

(1) See: Robin, The Teleological Argument, op. cito., P: 106.
(2) Understand The Philosophy of Religion, Op. Cito. P: 115-116.
-Introduction to Philosophy of Religion, Op. Cito. P: 95-96.

والوعي، ولذلك يعتمد على هذه الظاهرة كثير من الكتاب والباحثين ليجعلوا منها دليلا على أن هذه الصورة إنما جاءت بتصميم قادر عالم حكيم، لا عن طريق الصدفة أو العمليات التراكمية. وما زالت عملية نشوء نوع من نوع أيضا عصية على التفسير الواضح بناء على نظرية التطور، والكائنات الحية الدقيقة لا تخلو من تعقيدات جمة لا تجعل من السهل عزو اجتماعها على هذه الهيئة دون غيرها في هذا الوعاء الصغير الحجم إلى مجرد الصدفة[(١)].

إن من يقول إنَّ التكيف قانون ضروريٌّ للوجود، وإن القول به يكفينا عن اللجوء لإثبات الإله القاصد إلى هذا التصميم الخاصِّ، يعارضون بأنَّ هذا اللون من التفكير قريب من التفكير الخرافي، أو الفوطبيعيّ، فلا يمكن للقائل به أن يبين سبب كون ذلك، حتى لو كان صحيحاً. وفوق ذلك، فإن الصور المركبة من الوجود من الحيوانات المعقدة، أصعب بكثير من الصور السهلة، وهذا يصَعِّبُ الحفاظَ على بقائه لو وجد، لأن شروط بقائه كثيرة، وأيُّ واحد يمكنه أن يرى أن اللانظام أسهل من النظام، في ظل الفروض المادية غير المقصودة التي يفرضها الملاحدة. فلذلك يقال لهم: إن تعليلكم وطرائقكم في التفسير تبدو غير كافية وغير مقنعة[(٢)].

المؤلِّهُ يمكن أن يقول إذا سَلَّمَ بنظرية التطور كما يقررها أصحابها، بأن هذه العملية كلها إنما هي الطريقة التي يخرج بها الله تعالى مخلوقاته، فهو يبني نظاما خاصاً داخل العالم، ليمكنه من إنتاج المخلوقات بواسطة هذه القوانين التي يكتشفها التطوريون وغيرهم[(٣)].

---

(١) توجد كتب كثيرة ناقشت نظرية التطور، وما تم بيانه أعلاه هو أمور مجملة لتناسب للبحث، فإن التفصيل في هذا المبحث قد يخرجنا عن الطريقة العامة للبحث، ومن هذه الكتب:

-توفيق، محمد عز الدين، دليل الأنفس، ٣٠٧-٣٢٧، دار السلام. ط٣ ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

-شريف، عمرو، خرافة الإلحاد، مكتبة الشروق الدولية. ط١ ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م

-النشواتي، محمد نبيل، الإعجاز الإلهي في خلق الإنسان، وتفنيد نظرية داروين. دار القلم، ط١ ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

ومن الكتب المهمة التي لم تترجم بعد للعربية:

-The Design of Life, discvering Signs of intelligence in biological systems, by: William A. Dembski/Jonathan Wells , Foundation of Thought and Ethics, Dallas, 2008.

-Debating Design from Darwin to DNA, Edited by: William Dembski, Michael Ruse, Cambridge University Press, 2004.

(2) A System of Natural theism, Op. Cito. P: 44.

(3) Understand The Philosophy of Religion, Op. Cito., P: 121.

ولو سلمنا عملية التطور ونتائجها المدعاة لها، فلنا أن نتساءل عن السبب الذي جعل هذه القوانين المنتجة لهذا التطور، ولذلك نجد أن هناك بعض التطوريين مثل والاس A.R.Wallace وريتشارد أوين Richard Owen، وجورج ميفارت George Mivart، وريتشارد دانا Richard Dana، وجون فيسكه John Fiske، قالوا: إن إثبات الإله ضروريٌّ لفرض التطور[(١)].

٣-كلما تقدم العلم، فإننا نقترب من اكتشاف نظرية علمية واحدة يتم بها تفسير كل هذه الظواهر، وبذلك فلا داعي للجوء إلى دعوى وجود الإله، فالقانون الشامل المكتشف القادر على تفسير هذه الظاهرات يغنينا عن ذلك.

الجواب: لو فرضنا وصول العلماء إلى النظرية الموحدة التي تيسر لهم تفسير هذه المظاهر الكونية، فهذا لن يضعف كلامنا في عزو ذلك كله للإله، فإن هذه النظرية الموحدة أيضا تكون مندرجة في المعايرة الدقيقة، فتصبح شاهدا آخر على أنها من فعل الإله وتقديره الحكيم[(٢)].

وقد يصاغ هذا الاعتراض بطريقة أخرى فيقال: قد يمكن تفسير النظام بأسباب أخرى غير اللجوء للتصميم الذكي.

والجواب عن ذلك: إن هذا الاعتراض قائم على أنه «يحتمل» أن نجد طرقا أخرى لتفسير النظام غير اللجوء للتصميم الذكي، أي الإله، ويبدو أن هذا النوع من الاعتراضات مجرد ذرائع للهروب من الاستنتاج العقلاني، وللبقاء على ما هم عليه، فإن من كان أمامه تفسير تام وكافٍ، فكيف لا يقول به لمجرد إمكان وجود تفسير غيره[(٣)].

٤-زعم بعضهم أن اللجوء للتصميم غير لازم، لأنه لو كانت هناك عوالم كثيرة مع قيم متعددة من الثوابت، فلا يبعد عندئذ وجود عالم منها تحقق فيه هذه الثوابت والمعادلات والقوانين التي تسمح بوجود هذه الحياة العاقلة التي نشاهدها.

---

(1) A System of Natural theism, Op. Cito. P: 43-44.
(2)Robin, The Teleological Argument, op. cito., P: 106.

مع زيادات وتصرف.

(3) See: A System of Natural Theism, Op. Cito. P: 42-43.

مع زيادة وتوضيح للجواب.

وهناك طريقتان توسل بهما أصحاب هذا الاعتراض لتفسير وجود هذه العوالم:

الطريقة الأولى: أن العوالم تتولد بما يدعى بمولد الأكوان universe generator. وعنه تصدر هذه العوالم المتعددة، ولكن ينشأ سؤال آخر، ما السبب في وجود هذا الشيء (مولد العوالم)، لا يمكن أن يكون صدفة، فإن وجد فعلا، فسيكون شاهدا آخر على وجود مصمم مختار صممه بقدرته وحكمته لينتج هذه العوالم.

الطريقة الثانية: يعللون وجود مولد العوالم هذا بقولهم إن كل ما هو ممكن رياضيا، فهو متحقق طبيعياً، وهذا ما زعمه عالم الفيزياء الكونية ماكس تيجمارك Max Tegmark [١].

الجواب: المؤمنون بالله لا يجب عليهم نفي العوالم المتعددة، فلا شيء يجبرهم على ذلك إن تحقق دليل عليها، بل يقولون إن تلك العوالم المتعددة إن تحققت فإنها برهان جلي على القدرة اللامتناهية لله تعالى [٢].

٥-المعارضة بسؤال: مَنْ صمَّمَ الإله الذي تقولون به، وأنتم تثبتون له صفات وخصائص كثيرة تبعث الناس على التساؤل عن تفسيرات وتعليلات لها، فأنتم بفرض وجود الإله تصعبون المشكلة ولا تسهلونها كما تقولون؟

الجواب: إنما احتجنا إلى البحث عن مصمم للعالم، لأن فيه دلائل ذاتية على وجود مصمم له غيره. ولكن الإله ليس بحاجة للبحث عن فاعل وخالق له. وإذا كان الأمر الذي يفسر لنا وجود الكون على ما هو عليه أن نقول بوجود كائن واجب الوجود متصف بالصفات المذكورة، فليكن هو الحلّ لذلك التساؤل، ولا عبرة عندئذ بقولكم إننا لا نستطيع فهم حقيقة الإله وتعليلها، كما عللنا الكون، فإن مشكلتنا هي الكون نفسه، لا الإله، فإن اعترفتم بالحاجة إلى إثبات صانع للكون، فاعترفوا بذلك، وليكن بحثنا معكم بعد ذلك عن محاولة إيجاد تفسير للإله وصفاته إن أقدرتنا ومكّنتنا آليات تفكيرنا للقيام بذلك. ولكن هذه

---

(1) Tegmark,"Is The theory of Everything Merely the Ultimate Ensemble Theory? , he published it in Annals of physics 270, 1-50, 1998.

أخذت هذا العزو من بحث روبن كولينز المذكور سابقاً ص١١٠، والمقال المذكور موجود على الرابط التالي:

http://arxiv.org/pdf/grqc/9704009.pdf

(2)Robin, The Teleological Argument, op. cito., P: 108.
-Meiser, Chad, Introduction to philosophy of Religion, Op. Cito. P: 98.

مشكلة أخرى، وليست عين المشكلة التي انطلقنا للبحث عن حلٍّ لها، وهي تفسير سبب كافٍ لوجود الكون.

والطريقة الثانية المقترحة هي أن يقال: إن الذي يحتاج لتفسيرٍ هو: الوجود المركب، كالكون، ولكن الإله وجوده بسيط، فهو غير معلَّل ولا يحتاج لسبب لوجوده، ولا يُسأَل عن مصممه، فالتصميم يكون متعلقا بالمركبات والمؤلفات لا بالبسائط. وقد رجح روبن كولين هذا الجواب، وذكر أن توما الأكويني قال به أيضا [١].

ويوجد جواب آخر اختاره سوينبرن حاصله: أننا نسلم أن الإله ليس بسيطا كما قال توماس الأكويني، ولكن مع ذلك فإنَّ فرضية وجوده لتفسير الكون تزيل عنا إشكالات كثيرة نواجهها إذا لم نلجأ له، وإذا أخذنا الكون حقيقة صمَّاء كما هو. واختيار الفرض الأقل تكلفة واجب في نظر الباحث العلميّ [٢].

٦-اعترض ديفيد هيوم بأن الأثر يحتاج إلى سبب متكافئ معه، لا أكثر ولا أقل، ولكن بينما نرى العالم محدوداً، فأنتم تفترضون له خالقا غير محدود، وهذا مخالف لطريقة الاستدلال في الاقتصار على السبب الكافي، وعلى أقل قدر من الفرضيات المفسِّرة، وهو يعتبر الانتقال من ملاحظة النظام إلى إثبات وجود الإله قفزة غير مسوغة.[٣]

الجواب: إن السبب في طلب تفسير للعالم إنما هو كونه محدودا، إذ محدوديته مع كونه موجودا على هذا النظم الرائع، يوجب علينا طلب سبب كافٍ له، ولا يمكن أن يكون السبب الكافي سبباً محدودا آخر نفرضه غير العالم، لأن كل ما فرضناه سببا محدودا، فهو محتاج، وكل محتاج فهو يتطلب سبباً كافياً لقيامه، والتسلسل محال كما قامت الأدلة على ذلك، ولا يمكن أن نقف إلا عند سبب كامل، وهو الإله. فطريقتنا في الاستدلال تكون مخالفة للطريقة العلمية، إن فسرنا ما هو محتاج بمحتاج آخر، فنكون كما لو كنا نعين فقيرا بفقير آخر.

فلا يوجد قفزة غير مسوغة علمياً في الاستدلال، لأن الطريقة التامة لدليل النظام تتوقف على مبدأ العلية سواء كان مؤسسا تأسيسا عادياً استقرائياً، أو عقليا صرفاً.

---

(1)Robin, The Teleological Argument, op. cito. P: 108.
(2) Ibid,P: 108.
-See also: Meiser, Chad, Introduction to Philosophy of Religion, Op. Cito. P: 100.
(3) Understand The Philosophy of Religion, Op. cito. P: 117.

وقد أيَّد كيزر أنه لا بدَّ من الربط بين السبب الغائي بالسبب الكافي لإتمام التفسير لظاهرة النظام المشاهد في العالم [١].

٧-إن القوة المحركة تكون في الطبيعة محايثة أو كامنة، وفي الفنِّ تكون مفارقة، فإن زعمتم أن الفاعل للنظام مفارق للعالم، فأنتم تتكلمون في فنٍّ لا في علم يدلُّ على واقع.

الجواب: مع تسليمنا بأن القوة في الطبيعة تكون كامنة، أو محايثة، إلا أنه من الضروري رجوع هذه القوة إلى مبدئ يُبدئها. فمن الواضح أن القوى العمياء غير قادرة على إنتاج نتائج منظمة بالصورة التي نراها في العالم، سواء أثرت من خارج أو من داخل. وفضلا عن ذلك فإن بعض الأعمال الفنية ذاتية العمل، التي صنعها الإنسان كالساعة، لا يفكر أحد أنها عملت نفسها بنفسها، أو أنها كانت نتيجة المصادفة [٢].

---

(1) A System of Natural Theism, Op. Cito. , P: 35.
(2) Ibid. P: 43.

تعقيب

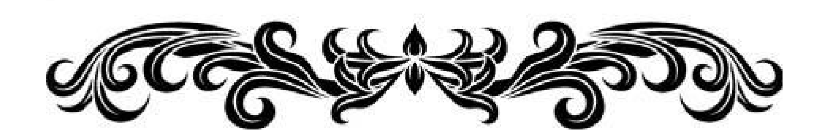
يتبين من خلال الاستعراض السابق لهذا الدليل المهم (دليل النظام عند المتكلمين/ الغاية والعناية عند الفلاسفة)، أنه من أقدم الأدلة ظهوراً، ومن أقربها للناس جميعا سواء كانوا من المتخصصين أو من العامة، والتفاوت بين الفريقين في فهم الدليل يكون بمقدار معرفتهم لتفاصيل المخلوقات، ومعرفة أفرادها، وكلما ازدادت هذه المعارف ازدادت قدراتهم على الانتقال من ملاحظة النظام إلى إدراك أن هذا النظام يستحيل أن يأتي مصادفة أو بمجرد سير القوانين الطبيعية. بل إن العاقل يقطع بأن وجود هذا النظام الدقيق من أعظم الأدلة على وجود مصمم قادر حكيم عليم.

وقد رأينا أن رسوخ هذا الدليل عند المتكلمين ووضوح أركانه وسلامته من جهات الاعتراض أقوى منه عند الفلاسفة المتقدمين، ولاحظنا أيضا أن المتكلمين قد اشتغلوا في كلا المستويين الأفقي من جهة استقراء مظاهر المخلوقات الدالة على العلم والحكمة والقدرة، ومن جهة التعمق في فهمها لتوضيح أنها يستحيل أن تتأتى مصادفة أو بمحض الطبائع، وهذا النمو رأيناه ما بين طريقة سوق المتقدمين كالإمام أبي حنيفة رحمه الله وبين تقرير الإمام الرازي والعضد الإيجي للدليل نفسه. وهذا التفاوت في التعمق والاحتراز عن بعض الأمور التي ربما تقدح في الدلالة جاء نتيجة متوقعة لنمو المعارف والعلوم والتفاوت في ذلك بين الأجيال، وكذلك إذا عرفنا أن اللاحق يبني على السابق، فإننا نجد هذا التفاوت في الكمال والدقة متوقعا تماما.

وقد اكتسب هذا الدليل قوة كبيرة جدا في هذا العصر الذي نعيش فيه، وذلك نتيجة طبيعية للنمو الهائل في العلوم والمعارف الطبيعية، واكتشاف كثير من القوانين الدقيقة في مجال الأحياء وغيرها من علوم طبيعية وكونية. وقد استفاد المعاصرون من هذه المعارف فاستعملوها لصالح الدليل، وأعادوا بناءه وصياغة بعض مقدماته، وظهرت صور جديدة من الدليل وطرائق حديثة للدلالة على النظام والغاية الظاهرة المقصودة، وإن كان التفاوت الأكبر حصل في الشواهد التي يستعملونها للدلالة على مظاهر التنظيم والترتيب والتلاؤم الدالة عن قرب على التصميم الناشيء من فاعل مختار، وهذا الجانب هو الذي كان يمثل نقطة ضعف في تقريرات الدليل عند بعض الفلاسفة المتقدمين كأرسطو والمتأثرين به من الفلاسفة

الإسلاميين وفلاسفة القرون الوسطى في أوروبا. إذ جاءت المعارف العلمية دالة بوضوح كبير على اختيار الإله القادر الحكيم، وهو الأمر الذي يرجح جانب رؤية المتكلمين من أهل السنة ومن وافقهم الذين أصروا على أن الله تعالى فاعل مختار، وليس فاعلا بالعلة ولا بالطبيعة، وأنه قادر على خلق عالم أفضل من هذا العالم، وأن هذا العالم ليس واجب الوجود، وكان يمكن أن يوجد غيره، وهذه النقطة هي الأساس الخطير الذي يترتب عليه اختلاف المذاهب أيضا في سائر الأدلة على وجود الله.

وما زلنا بحاجة لإعادة النظر في الدليل من حيث الحرص على تنقية مقدماته مما قد يكون سببا في شائبة النقص أو الضعف، ومن جهة أخرى وهي الرد على الشبهات التي يمكن أن تورد عليه الشبهات من جهتها، كنظرية التطور، ومشكلة الشرّ، ونحوهما. فلا شك في أننا بحاجة إلى إعادة دراسة هذه الجهات ونقد المذاهب الفلسفية التي تقوم عليها، ولا بد من العمل الجاد على إعادة تفسير القوانين التجريبية التي قامت عليها الأدلة الكافية بما لا يتعارض مع القطعيات الدينية، وذلك بناء على أن المعارف العقلية والواقعية لا يمكن أن تتعارض مع القطعيات الدينية.



الفصل السادس
الأدلة العقلية العملية على وجود الله

يشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الدليل الأخلاقي The Moral Argument

المبحث الثاني: رهان باسكال Pascal's Wager

المبحث الثالث: الدليل النفعي The Pragmatic Argument

في هذا الفصل تُبحث مجموعة من الأدلة التي اتبعها بعض الفلاسفة والمفكرين لإثبات وجود الله أو لتسويغ الإيمان بالله تعالى، تشترك في مرجعيتها العملية أو الأخلاقية، ولذلك تم إدراجها في باب واحد.

المبحث الاول

الدليل الأخلاقي

The Moral Argument

إذا كان النظر العقلي المجرد هو السائد في أدلة معينة على وجود الله (مثل: الدليل الكوني، سواء المعتمد على الحدوث، أو الإمكان والوجوب، أو الدليل الأنطولوجي، أو حتى دليل النظام الفائق، أو ما يعرف بالدليل الغائيّ)، فإنه من المحتمل أن ينظر في الأمور المتعلقة بالخبرة الإنسانية، ليتم فحصها، من جهة إمكانية وجود بعض الأمور التي تدلُّ على وجود الله. وهناك جهتان يمكن النظر فيهما، مع ملاحظة احتمالية وجود دلالة فيهما على وجود الله. الأولى: الخبرة الأخلاقية، والثانية: الخبرة الدينية[1].

ينطلق الدليل الأخلاقي من ملاحظة خصائص معينة في طبيعة الوجود الإنساني، ليقرر أن هذه الخصائص يستحيل أن تكون راجعة إلى إرادة الإنسان المحضة، أو كسبه، سواء بلحاظ كونه فرداً له إرادة مستقلة، أم بلحاظ كونه فردا منتميا إلى جماعات إنسانية لها تاريخ يؤثر فيها.

وهذا الدليل كما وصفه بيتر بايرن: عبارة عن مجموعة من الحجج في تاريخ الفلسفة الغربية اللاهوتية، تدور على خصائص الفكر الأخلاقي فيها بينات على وجود الله، بعض هذه الحجج تقوم أركانها مع حجج وجود الإله الأخرى مثل دليل النظام. وهي تستحضر حقائق يزعم أنها شواهد للخبرة البشرية، وأن هذه الحقائق تستلزم العلم بوجود الله، أو أنها تفسَّر على أفضل وجه بالرجوع إلى فرض: أن الله موجود بصفاته المعروفة الثابتة له (القدرة، والعلم، والإرادة، والحكمة...).

بعض الحجج الأخلاقية على وجود الله تبعدنا عن النمط المعهود في الإلهيات الطبيعية[2]، فهي تتعامل معنا ومع دوافعنا. وأساس الحجة الأخلاقية تدور حول: أن تلك

---

(1) Mell, thompson, Understand the Philosophy of Religion,Page: 123, teach yourself, Edition: 2010.

(٢) المراد بالإلهيات الطبيعية التأمل الفلسفي في وجود الله وصفاته بمعزل عن النصوص الدينية، ويبحث فيها عن الأدلة الدالة أو المانعة من وجود الله، وأحكام صفاته. انظر:

-The Blackwell Companion to Natural Theology, Edited by: Craig, William Lane; Moreland, J.P. P: 1, Willy and Blackwell, 2009.

الخصائص الأخلاقية التي تدفعنا إلى سلوك معين (نحو: الالتزام بالخير المحض)، وتقرر أن هذه الدوافع بلحاظ مآلاتها لا يمكن حصولها إلا إذا كان الإله بالصفات المعروفة موجوداً[١].

ويمكن وصف الحجة الأخلاقية بالصورة الآتية: هي حجة على وجود الإله مؤسسة على التركيبة الخلقية للإنسان والعالم[٢].

إذن ينظر الذين يعتبرون هذا الدليل: إلى الأخلاق، أو إلى الجهات التي يبنون عليها من الأخلاق، على أنها واقع موضوعي، ولها وجود خارجي، غير متوقف على إرادة الإنسان ورغبته، وشهوته أو دوافعه، فلها وجود بمعزل عن هذا كله، سواء نظرنا إلى أفراد الإنسان، أو إلى المجتمعات عبر الدهور. فإذا ثبتت هذه النظرة للأخلاق، فإن العقل لا بد أن يتساءل عن سبب موجب لوجودها، وثبوتها على هذا النحو، ولا يوجد سبب كافٍ إلا أن الله تعالى هو الواضع لذلك، وبالتالي، يثبت أن الله تعالى موجود.

فالدليل إذن يتوقف على إثبات:

١-موضوعية قيم الأخلاق Objectivity of Moral Values، ويراد بموضوعيتها أنها لا تعتمد على إرادة الإنسان[٣]. أو هي تلك القيم الأخلاقية التي تكون فعالة وصحيحة سواء اعتقد بها إنسان، أو لم يعتقد بها أحد[٤].

٢-عدم وجود تفسير كافٍ لوجودها على هذا النحو إلا إذا كانت فعلا إلهيا.

٣-فإذا تمَّ ذلك، ثبت بالضرورة، أن الله موجود، وذلك بناء على أن الفعل المنسوب لفاعل يستلزم بالضرورة ثبوت فاعله.

ويمكن تلخيص ذلك بأنه: لا بد من الجزم بوجود الإله، لتفسير وجود الحس العام

---

(1) Peter, Byrne, Moral Arguments for the Existence of God http://plato.stanford.edu/entries/moral-arguments-god/.

وهذا البحث من البحوث المهمة التي كُتِبَت عن الدليل الأخلاقي.

(2) Keyser, Leander, A System of Natural Theism, Op.Cito., p: 64.

(3) Craig, William Lane, Five Arguments for GOD, page: 11.

Five Arguments for God - The Gospel Coalition

(4) Craig, William Lane, GOD A Debate Between A Christian and An Atheist, Page: 18, Oxford University Press, 2004.

لدى الناس بالفرق بين الصواب والخطأ وبأهمية الالتزام بالأخلاق ولو كانت على حساب الفرد آنياً.

فهذا الدليل يعتمد اعتمادا مباشرا على القول بأنه لولا الدين لكان كل شيء مسموحا به، بناء على عدم موضوعية الأخلاق وقوانينها، ونسبيتها، وأن ما كان ممنوعا لأسباب معينة سيسمح به لأسباب أخرى، وهكذا. وأن المنع من بعض الأمور لا يمكن أن ينبني إلا على أن الله موجود.

وطريقة الدليل شبيهة بالدليل الكوني على وجود الله، من حيث بحثه عن سبب كافٍ لوجود الكون، وههنا –في الدليل الأخلاقي- يُبحث عن سبب كافٍ لوجود الأخلاق. ولكن يفترق عنه بأن البحث في الدليل الكوني مؤسس على النظر في العالم من حيث إمكانه مثلاً، وأنه معتمد على غيره مما لا يتصف بصفاته من الحدوث والافتقار، وليس كذلك الدليل الأخلاقي. والظاهرة القيمية (الأخلاقية) مهمة جدا في حياة الإنسان، من حيث تمكنه من الوصول إلى الحال الأفضل من الحياة[١].

المطلب الأول: تقرير الدليل الأخلاقي

يحسنُ قبل الشروع في الحجة، بيانُ أن القضايا المشيرة إلى حقائق معينة لها نوعان، وذلك تبعا للحقائق المحكيّ عنها:

النوع الأول: **قضايا خبرية محضة**: وهي التي تشير إلى أمور ثابتة في الخارج، يكشف عنها الخبر نفسه، ولا تَثْبُتُ في الخارج بالخبر، ولا يقصد من هذه القضايا إلا إعلام المخاطب بها. فقولك مثلا: مدينة مكة فيها الحرم الشريف. أو: عمان عاصمة الأردن، أو: القدس عاصمة فلسطين. أو: الأرض فرد من أفراد المجموعة الشمسية. لا يقصد من حكايتها إلا إعلام المخاطب بها، ففائدة الإخبار عنها هي العلم بمدلولها. ومثل هذه القضايا قد تسمى قضايا أو حقائق وصفية Descriptive. ومنها قضايا المنطق الحملية التي تتألف من موضوع ومحمول.

النوع الثاني: **قضايا إنشائية**، وهذه القضايا، تكون النسبة الثابتة فيها، سابقة في الوجود

(1) Keyser, Leander, A System Of Natural Theism, Op. Cito. page: 64-65.

على ثبوت النسبة في الخارج، فلا يكون للإنشاء نسبة واقعية يمكن أن يتعرفها الآخرون بدون معرفة الكلام الإنشائي نفسه، فالكلام الإنشائي لا واقع له يحاكيه ويكشف عنه بالمطابقة، كما هي الحال في الخبر، فالإنشاء يراد به إيجاد أمر لم يحصل، أو إنشاء معنى بلفظ يقاربه في الوجود، والإنشاء ينقسم إلى: أمر ونهي، وتمنٍ ورجاء...الخ. وهي تحكي عن تطلعات النفس إلى أمور معينة[1].

والخلاصة أن النسب الخبرية حاكية لأمر حاصل في الواقع، والنسب الإنشائية موجِدة لمعناها بألفاظها[2].

والقضايا الطلبية أو المعيارية: كالأمر بالصلاة مثلا: يخبر المخاطَب بأنه ينبغي أن يقوم بفعل خارجيٍّ يسمى الصلاة. والإخبار بقبح الظلم، وحسن العدل مثلاً، تدل على حسن الالتزام بذلك وطلبه ودفع الناس إليه، وهذه القضايا قد تُسَمَّى بالقضايا الإرشادية Prescriptive، أو معيارية normative، والإرشاد يشتمل على الإلزام وما دونه من الاستحسان.

فمن أي قسم من القسمين الأخلاق؟ هل هي من النوع الأول الذي يصف العالم كما هو في الخارج، أو من النوع الثاني، الذي فيه إرشاد للفاعل المريد للالتزام بطريقة معينة دون غيرها.

من الواضح أن الأخلاق من حيث تشير إلى مدلولات القيم من النوع الأول، أي إنها تخبر أن الإنسان مثلا يعلم أن رحمة الضعيف خير، وأن الابتعاد عن الظلم ممدوح، وأن الكذب قبيح، وهكذا. فهذا من حيث مدلولها، ولكن فائدتها ليست فقط في العلم بذلك، بل في الحضِّ على الالتزام بالأخلاق الحسنة والابتعاد عن الأخلاق القبيحة.

فالقضايا التي تتحدث عن الأخلاق يراد بها دلالة الإنسان على الطريقة لسلوكها، لا بيان الطريق المتحققة بالفعل في الخارج.

فإذا تمَّ إثبات أن حقيقة القضايا الأخلاقية إرشادية أو معيارية، لا وصفية، فالإرشاد

---

(١) العاكوب، عيسى علي؛ الشتيوي، علي سعد، الكافي في علوم البلاغة العربية، الكتاب الأول: المعاني. ص٥٩-٦٠، منشورات الجامعة المفتوحة. ١٩٩٣.

(٢) المرجع السابق، ص٦١.

يستلزم مُرشِداً، إذ لا يمكن إثبات اللازم دون إثبات الملزوم.

وإذا عُرِفَ أن الأخلاق إرشاديّة، وأن لها سلطانا على جميع الناس، لأنهم يخضعون لها واقعياً، وإن لم يكن ذلك الخضوع عمليا، وواقعيا، وحاصلاً بالفعل في جميع الحوادث، فنظرياً على الأقل، بحيث لا يمكن لأحد أن يزعم بطلان لزوم عدم قبح الظلم مثلاً، دون أن يكون معانداً، وهذا الوجه النظري يدل على وجود معرفة بحقيقة هذه الأخلاق وقيمتها الواقعية، ومن هنا ينشأ السؤال: ما هو المصدر الذي أنشأ هذا الشعور في الوعي الإنسانيّ بحيث التزم به الجميع، على هذا النحو أو ذاك؟ إنه -كائنا ما يكون- ينبغي أن يكون له **السلطة** لتقرير نحو هذه الأوامر أو الإرشادات. لاستحالة خضوع الجنس البشري على هذا النحو إلا مع تصور امتلاك مصدر القيم الأخلاقية لهذه السلطة العامة القاهرة. فكل أمر لا بد له من آمرٍ.(١)

وبما أن جميع المجتمعات تلتزم هذه الأوامر، فينبغي أن لا يكون منشأ الأوامر الأخلاقية مجتمعٌ معينٌ دون غيره، لأنَّ كل مجتمع لا يتوقف للخضوع لهذه القيم على معرفة رأي المجتمع الآخر، ولا مجموع المجتمعات أيضا، لعدم توقف الانقياد على معرفة الإجماع والاتفاق، فالانقياد سابق لمعرفة الإجماع، ولا يمكن إرجاعه لفرد معين أو غير معين بحيث يكون ذلك الفرد هو المنشئ لانقياد الناس للقيم الأخلاقية، وذلك معلوم بالضرورة، وفضلا عن ذلك، فإن الإنسان الفرد بمعزل عن الشعور بالالتزام بالمجتمع، يخضع أيضا لهذه الإرشادات الأخلاقية، وبالتالي ينبغي أن يكون الذي أنشأ هذه الإرشادات أعلى من كل المجتمعات وجميع الأفراد على مرِّ العصور، وما ثَمَّ ما يمكن وصفه بذلك إلا (الإله) (٢).

طرق تقرير الحجة الأخلاقية:

توجد عدة طرق لتقرير دليل الأخلاق على إثبات وجود الله تعالى:

التقرير الأول: الصورة العامة لهذه الحجة

المقدمة الأولى: خبرة الإنسان الأخلاقية أمر مشاهد معلوم.

---

(1) Owen. H.P. , Why morality implies the existence of God, in: Philosophy of Religion a guide and anthology, Editor: Brian Daves. OXFORD University Press. 2000. P:646.

(2) Craig, William Lane, The New Atheism and Five Arguments for God http://www.reasonablefaith.org/the-new-atheism-and-five-arguments-for-god#ixzz2yEkt2eB8

المقدمة الثانية: وجود الإله هو التفسير الوحيد لهذه الخبرة.

النتيجة: إذن، الإله موجود[(١)].

والصورة المعتادة للحجة:

١-الأخلاق تتألف من مجموعة من الأوامر.

٢-كل أمرٍ يتوقف على آمرٍ.

إذن: ٣-يوجد آمرٌ أمر بالأخلاق.

٤-الأخلاق لها مجال سلطة بحسب سلطة الآمر.

٥-الأخلاق لها أعظم مدى من السلطة.

إذن: ٦-الآمر بالأخلاق له ذروة السلطة.

٧-الإله فقط له ذروة السلطة.

إذن: ٨-الآمر الذي كلف بالأخلاق هو الإله.

إذن: ٩-الإله موجود[(٢)].

التقرير الثاني: تقرير وليم لين كريغ William Lane Craig

١-إذا كان الإله غير موجود، فالقيم الأخلاقية الموضوعية غير موجودة[(٣)].

٢-لكن، القيم الأخلاقية الموضوعية موجودة.

٣-إذن: الإله موجود[(٤)].

وهذا التقرير على صورة القضية الشرطية اللزومية، وصورتها العامة هكذا: إذا كان أ يلزم ب، فإذا ثبت أ يلزم ب، وإذا انتفى ب ينتفي أ. وكريغ استعمل صورة النفي في

---

(1) Haah, Kevin L, A Case for the Existence of God, page: 11. http://ftp.hahrnet.com/kevin/a%20case%20for%20the%20existence%20of%20god.pdf

(2) The Formal Argument http://www.philosophyofreligion.info/theistic-proofs/the-moral-argument/the-formal-moral-argument/

(٣) هذه القضية شرطية متصلة صورتها المنطقية ق ←ك، وتكذب في حالة واحدة فقط، وهي إذا كانت ق صادقة، وك كاذبة، وقد استخدم كريغ هنا هذه القضية وجعل المقدم منفيا، والتالي منفيا، ثم أثبت كذب التالي ليلزم انتفاء المقدّم، ونفي المقدم يستلزم صدق نقيضه، وهو المطلوب.

(4) Craig, William Lane, GOD A Debate Between A Christian and An Atheist, Op. Cito. , Page: 19.

المقدمتين، لكي يتسنى له إذا انتفى التالي، أن ينفي المقدم، والمقدم في هذه الحالة هو (الإله غير موجود) ونفيه، الإله موجود.

التقرير الثالث: تقرير جراهام أوبِّي Graham Oppy

١-النزعة الأخلاقية مطلقة وموضوعية.

٢-بالضرورة، النزعة الأخلاقية تكون مطلقة وموضوعية فقط إذا وجد إله واحد متعقل بصورة صحيحة.

٣-إذن: الإله الواحد المتعقل بصورة سليمة صحيحة موجود[١].

التقرير الرابع: تقرير راشدال Rashdall

١-القانون الأخلاقي له وجود موضوعي مطلق.

٢-إذا كان للقانون الأخلاقي وجود حقيقي، مطلق، موضوعيّ، إذن: يجب أن يوجد عقل نشأ عنه القانون الأخلاقي (وسائر الخصائص الواقعية الأخرى له).

٣-إذن: لا بدّ من وجود العقل الذي ينشأ عنه القانون الأخلاقي (وسائر الخصائص الواقعية الأخرى له)[٢].

وهذا التقرير وما قبله على صورة القياس الشرطي، والمقدمة الثانية هي التي فيها الشرط، والأولى هي المستثناة.

سند مقدمات هذه الحجة:

أولا: **طبيعة الإنسان الأخلاقية**

الإنسان له تكوين خلقي لا يحتاج بيانه إلى حجة، فله ملكة الضمير التي بها يدرك الفوارق الأخلاقية، وينتج عنها إرشادات منه، وتمنح الشعور بالمسؤولية عن القانون، وأخلاقيا منه تجاه القانون، والظاهرة الخلقية عامة لا خاصة بأناس دون غيرهم، ولا يوجد ملاحظات على ظهر الأرض لأناس لا يفرقون بين الصواب والخطأ، وهذه حقيقة صادقة بصورة شاملة.

---

(1) Oppy, Graham, Arguing about GOD, Cambridge University Press 2006, page: 352.
(2) Ibid, page: 353.

وقد اختلف الأخلاقيون في منشأ الملكة، فبعضهم قال إنها غرز إلهيٌّ فيهم، وبعضهم قال إنها مكتسبة بالعمل وتراكم الخبرات، ومهما كان المنشأ، فلا خلاف في ثبوتها، وفي أثرها في صياغة حياة البشر.

ولا يُنكر وجود بعض الاختلافات في أحكام مجموعات البشر تجاه بعض الأفعال الجزئية، ولكنهم يكادون يتفقون أو هم كذلك في الأصول الكلية للخلق، واختلافهم ذاك لا يؤثر في وجود أصل الملكة. وهناك بعض الوثنيين يضحون بأولادهم لما يعتقدون أنهم آلهة، ولكنهم بقليل من التعليم يترفعون عن تلك الظلمة، مع أنهم لم يكونوا يقومون بذلك إلا لاعتقادهم بحسن الفعل. فيمكن أن يقال إن الاختلاف في ماصدق الفعل: هل هو حسن أو لا، وهذا لا يستلزم إبطال ثبوت الملكة على التفريق بين الحسن والقبيح مطلقا، حتى إذا تمَّ تنبيههم إلى خطأ حكمهم الجزئي تنبهوا لذلك ونفروا منه، إذا كانوا مستقيمي الطبع غير معاندين، ولم ينقادوا لأهوائهم ولا لآبائهم تقليدا. ومع ذلك، فلا يمكن إنكار أن بعض القبائل البعيدة عن المعارف العلمية، لها أصول خلقية أعظم مما نتصور، فامرأة الزولو مثلاً تحافظ على شرفها، أكثر بكثير من نساء ما يسمَّى بالمجتمعات الراقية[١]. وكون الأحكام الأخلاقية قابلة للتغير والتقدم عن البشر، لا يزيل أصل الملكة، فهذا مشابه لتطور ملكة التعقل في البشر، ولا أحد يقول بنفيها لذلك السبب.

أحيانا يعترض على ما تقدم بأن الضمير يخطئ في مجاله الخاص، فإرشاده لصاحبه يتعرض للخطأ إذن، فلا يعتمد عليه.[٢]

وهذا الاعتراض باطل، لأنه لا توجد ملكة في البشر معصومة عن الخطأ، فملكة الحسِّ ليست معصومة في إدراك العالم الخارجيّ. والملكة المنطقية كذلك قابلة للخطأ رغم التمارين، وكذا يقال بخصوص الملكة العلمية فهي تزلُّ، والذاكرة غير مثالية، وهكذا الأمر في كلِّ الملكات الطبيعية، وبالرغم من ذلك فلا أحد ينكر ملكات الإنسان في هذه الجهات[٣].

والملكة الخلقية مستقلة بذاتها عن التعقل والحسّ الخارجي، وهي تتعامل مع ميدان خاص من الصواب والخطأ، وهي مغايرة للملكة المنطقية والجمالية في الإنسان. وسؤال: «هل

(1) Keyser, Leander, A System Of Natural Theism,Op. Cito. p: 66-67.
(2) Ahluwalia, Libby, Understanding Philosophy of Religion, Oxford University press, 2008, P:124-125.
(3)Keyser, Leander, A System Of Natural Theism, Op. Cito. P: 67.

هو صواب؟» هو سؤال قيمي، ويختلف في نوعه لا في كميته ودرجته عن سائر الأسئلة الأخرى. والضمير هو الملكة المختصة بهذا المجال من الحقائق، وهو يسمى الظاهرة الخلقية، الصواب والخطأ، وسؤال الشعور بالواجب، والكراهية، والذنب والندم، هو سؤال أخلاقي. وهذا كله يبرهن على أن للإنسان منظومة خلقية تتميز عن غيرها من الملكات الأخرى.

وجميع الحضارات وتطوراتها يعتمد على إدراك التمايزات الخلقية وتطبيق هذا التميز. والمجتمع نفسه لا يمكنه الاتحاد إلا بالاعتراف بهذا التميز وتطبيقه. والحكومات البشرية تعتمد أساسا على وجود هذا التمييز في الأفراد، وإلا فإنَّ كلَّ العقوبات والروادع ستكون عقيمة وسخيفة.

ولا يمكن هنا مناقشة مشكلة الحرية والإرادة الفردية، ولكن القول الإجمالي التالي لا بد أنه مقبول، وهو: أنه لا يمكن الشك في أنَّ للإنسان حرية في الاختيار والإرادة لأفعاله، وإلا لكان مجرد إنسان آلي، يقوم بالبرنامج المخزون داخله، ومجرد هذا القدر كافٍ هنا، لبناء الدليل[1].

ثانياً: طبيعة النظام الخلقي للعالم

يقول كيزر: هناك قوة ما تدير العالم لأجل الصلاح، ولا يلزم ظهورها دائما على السطح، بل قد تكون خفية أحياناً، فنحن نرى الفضيلة تُستحسن، والجريمة تدان، وللتاريخ طريقة في حماية وتسويغ الصواب وإن جاء ذلك أحيانا متأخراً. ولم نرَ رجلا سيئا تمَّ تعظيمه وإجلاله إلا نادراً[2]، بخلاف الفضلاء من البشر الذين صاروا أمثلة تحتذى.

والمجتمع والحكومات تقوم على الناحية الخلقية، وإلا دبّ فيها الفساد والانحلال. وهناك تبعات للفساد لا بدَّ أن يتحمله الفاعل، وثمرات للأفعال الخيرة الصحيحة سيراها القائمون بها في حركة التاريخ، والحقُّ لا بدّ منتصر[3].

ثالثاً: لا بدَّ من فاعل لهذا النظام القويم من الأخلاق

١-الأمور الخلقية لا تنشأ من أمور لاخُلُقِيَّة بناءً على وسائل وقوى طبيعية محضة، على

---

(1) Ibid. P:69.

(٢) هذا القيد ليس في النص الأصليّ.

(3)Ibid. , p: 69-70

ما يقرره التطوريون، الذين يزعمون أن جميع هذه القيم الخلقية نشأت عن فاعل ومؤثر أول ثم تتطور تدريجياً تلقائياً. الملكات الخلقية لا يمكن إسنادها إلا إلى الإنسان، فهي لا تسند إلى الجمادات. الشخصية العاقلة هي فقط القادرة على أن تكون وسطا خلقياً؛ ولذلك لا بد أن تكون الأسس السابقة للأخلاق راجعة للإله [1].

٢-الإنسان يشعر بمسؤولية متضَمَّنة في الشعور الخلقي، وهذا الشعور لا يمكن أن يكون تجاه قوانين مجردة، إذا لم يكن هناك معطٍ لهذه القوانين، ولذلك فمن السخافة القول إن الإنسان مسؤول أمام قوانين الطبيعة، فالمسؤولية والمحاسبَة تكون أمام كائنٍ كامل الإدراك وهو الإله [2].

٣-احتج كيزر بأن التفاوت والظلم في هذا العالم واقع مشاهد، وإذا لم يكن هناك من يرفع الظلم ويجازي الفاعل ولو في حياة أخرى، فإن الإنسان سيشعر أنه يعيش في لغز مستحيل الحلّ. وقد قال فيلسوف متعمق نحو كانط بهذا القول، وأيد وجوب وجود عقيدة بالإله لغرض اتساق الحياة الإنسانية في الدنيا [3].

وقد زعم كيزر أن فيلسوفا متمكنا يجري وراء الأسس العميقة مثل **كانط** يؤيد القول بوجود الإله وجودا خارجيا، ووجودا متعيناً في الخارج، وذلك عن طريق هذه الحجة الأخلاقية[4]. ولكنا سنرى أن كانط يميل كما وضحه شراحه -كما سيأتي قريباً- إلى أنه يكفي الإيمان بالإله من حيث هو فكرة في ذهن الإنسان، والتعامل معه كما لو كان واقعا، فهو لم يهتم بإثبات إله في الوجود الخارجي، بل اهتم بإثبات وجوب وجود تصورٍ وإيمان بفكرة الإله، لدعواه أن النظام في هذه الحياة لا يتم إلا بذلك، وسيتم عرض فكرة كانط هذه، ومناقشته فيها لاحقا، وقد قال فلينت: «ولم يتوصل كانط إلى حقيقة الإله في حجته التي طرحها، بل إلى فكرة خلقية، ميتة، فارغة، ومفهوم مجرد، اعتبره نافعاً عملياً، وغير مؤسس نظرياً، ولكنه مبادئ لا بدّ منها للفعل الأخلاقي، ولا يخبرنا بشيء عن حقيقة الموضوع»[5].

---

(1) Ibid. P:71.
(2) Ibid., P: 70-71.
(3) Ibid. P:71.
(4) Ibid. , p: 72.
(5) Flint, Robert, THEISM-Being The Baird Lecture For 1876, Page: 399, 7th edition, 1896, Nye Yourk, Charles Scribner's Sons

٤-القول بوجود الإله، يتيح فرصة لتقديم تفسير كافٍ متكامل لهذه الظاهرة في العالم. وذلك بافتراض وجود كائن أخلاقي وأزلي ترجع إليه كخالق وحاكم. ولا يوجد تفسير كافٍ لهذه الظاهر سواه[١].

المطلب الثاني: دليل كانط الأخلاقي The Kantian Moral Argument

للفيلسوف إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠١م) طريقة في تقرير الدليل الأخلاقي على (وجود) الإله، وطريقته تعتمد على عقلانية المنهج الأخلاقي، أكثر مما تعتمد على طبيعة الأخلاق، ولذلك فحجة كانط ليست دليلا على وجود الله، لكنها دليل العدالة بعد الحياة.

فيما يأتي طريقة تقرب تقرير كانط لحجته:

١-التعامل الأخلاقي عقلانيٌّ.

٢-التعامل الأخلاقي يكون عقلانياً فقط إذا كانت العدالة ستتحقق.

٣-العدالة ستتحقق فقط إذا كان الإله موجوداً.

إذن: ٤-الإله موجود[٢].

ومعنى ذلك أنه:

١-**سيكون لنا سبب وجيه لنكون متخلقين**: إذا كانت الأخلاق فعلا عقلانياً، والقاعدة الرئيسية للأخلاق هي: «إذا كان ينبغي عليك فعل شيء، إذن فلك سبب لفعله»، وعليه فلا وجاهة لقولك: «أرى أنه ينبغي عليّ إعطاء الفقير مالاً، ولكني لا أرى سببا لذلك». والسبب الخلقي أكثر قوة من أي سبب آخر، فإذا كان عندنا سبب خلقيّ لفعل شيء، وسبب آخر لعدم فعله، فإنه سيكون من العقلاني أداء ما له سبب خلقيّ، فالتصرف الخلقي عقلاني دائماً.

٢-**الفعل الأخلاقي يكون عقلانيا إذا كان هناك عدالة**: وعليه فلن يعتبر الفعل عقلانيا إذا لم نكافأ على ما أديناه، ولو فرضنا فعلين: الأول حسن ولكن ليس له مردود لنا، والآخر

---

(1)A System Of Natural Theism, opt. cito, p: 72.
(2) The Kantian Moral Argument http://www.philosophyofreligion.info/theistic-proofs/the-moral-argument/the-kantian-moral-argument/

سيئ ولكن له عوائد نافعة لنا، فبالنظرة الأولية، سنقوم بأداء الفعل السيء لما له من عوائد نافعة. وهكذا إذا لم تكن العدالة ستحصل في النهاية، فلن يكون لنا أي سبب لأداء الفعل الخلقيّ.

٣-**العدالة ستتحقق فقط إذا كان الإله موجوداً**: من الواضح أن العدالة غير متحققة في حياتنا المشاهدة، فالحياة -عموماً- غير عادلة. ولو لم يكن هناك غير هذه الحياة، فالعدالة غير متحققة، والفعل الأخلاقي غير عقلانيّ، ولا سبب لدينا لنكون جيدين. فهذه الحياة إذن لا يمكن أن تكون الوحيدة، وعليه فيجب أن يوجد شيء آخر.

والنظرة التقليدية للمسيحيين[١]، أنه ستكون هناك حياة بعد الموت، وسيجازى المذنب، ويكافأ المطيع. إذا كانت هذه النظرة، أو نحوها، صحيحة، إذن، فسيكون بمكنتنا تفسير عقلانية الأخلاق، وإلا فلا.

عقلانية الأخلاق تؤسَّسُ إذن على أنَّ رؤيةً مثل هذه الرؤية صحيحة[٢].

وبعد هذا التمهيد الملخص لفكرة كانط عن إثبات وجود الله بالدليل الخلقي، يحسن أن ننقل بعض عبارات كانط، ليكون لدينا تصور عن أفكاره بكلامه هو:

ذكر في تحليله الذي يفرضه العقل المحض للمهمة العملية، بهدف الاكتمال الضروري للجزء الأول والرئيسي من الخير الأسمى، وهو الأخلاقية، لا بدَّ أن نقول بمصادرة خلود النفس، ثم قال: «وعلى هذا القانون نفسه أيضا أن يقودنا إلى إمكانية العنصر الثاني من الخيرالأسمى، أي إلى السعادة المتناسبة مع تلك الأخلاقية، وذلك على شكل خلص من كل غرض، مثلما كان من قبل، وبعقل غير منحاز فحسب، وهذا يعني أنه عليه أن يقود إلى افتراض وجود علة كفؤ لهذا المعلول، أي يجب أن يطالب بوجود الله بصفته مرتبطا ارتباطا ضروريا بإمكانية الخير الأسمى[٣]».

---

(١) المقال ذكر فقط: نظرة المسيحيين، وكذا فعل كانط في كتابه (نقد العقل العملي) كما سيأتي قريباً، ويمكن قول الأمر نفسه عن المسلمين وبعض اليهود، إذ لا فرق إجمالا بينها في هذه النقطة، لتكون الصياغة أعمَّ وأشمل.

(2) The Kantian Moral Argument, op. cito.

(٣) كانط، إيمانويل، نقد العقل العملي، ص٢١٧-٢١٨. ترجمة غانم هنا. المنظمة العربية للترجمة. ط١، تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٨.

وقال: «السعادة هي حال كائن عاقل في العالم يحدث كل شيء وفقاً لرغبته وإرادته طيلة وجوده، وهي تقوم إذا على توافق الطبيعة مع كامل غايته، مثلما أنها تتفق مع المبدأ الجوهري لإرادته»، وبين أنه لا يمكن لكائن عاقل فاعل أن يتوافق توافقا تاما مع الطبيعة توافقا كليا، ولكن اللازم هو السعي الضروريّ الدائم لذلك التوافق مع الخير الأسمى، قال: «وبمقتضى ذلك تتم مصادرة وجود علة للطبيعة بأسرها، متميزة عنها، تحتوي أيضا على مبدأ هذا الارتباط، أي التوافق الدقيق بين السعادة والأخلاقية. غير أن هذه العلة الأعلى لا بد من أن تتضمن مبدأ توافق الطبيعة ليس فقط مع قانون لإرادة الكائنات العاقلة فحسب، بل أيضا مع تمثل هذا القانون من حيث إن هذه الكائنات تجعل منه لنفسها المبدأ المعين للإرادة، إذا ليس فقط مع الأخلاق من حيث الشكل، بل أيضا مع أخلاقيتهم، بصفته المبدأ المعيِّن لهم، أي مع نيتهم الأخلاقية. إذا ليس الخير الأسمى ممكنا في العالم، إلا من حيث الإقرار بأعلى للطبيعة، لها سببية وفقا للنية الأخلاقية، والحال أن كائنا قادرا على القيام بأفعال وفقا لتمثل قوانين، إنما هو فهم (كائن عاقل)، والسببية التي لكائن كهذا وفقا لهذا التمثل للقوانين إنما هي إرادته، إذا إن العلية الأعلى للطبيعة من حيث يجب افتراضها بخصوص الخير الأسمى، هي كائنٌ، هو بالفهم والإرادة، علة (بالتالي صانع) الطبيعة، أعني الله. ينتج عن ذلك أن مصادرة إمكانية الخير الأسمى المستنبط (العالم الأفضل) هي في الوقت نفسه مصادرة حقيقة خير أسمى أصيل، أي وجود الله. أما وقد كان واجباً[(١)] علينا أن نعمل على تحقيق الخير الأسمى، فهذا لا يستتبع فقط الحق، بل الضرورة أيضا المرتبطة بالواجب كحاجة إلى افتراض إمكانية هذا الخير الأسمى الذي، بما أنه لا يتحقق إلا بشرط وجود الله، فإنه يربط ربطا لا ينفصم افتراض هذا الوجود بالواجب، وهذا يعني أنه من الضروري أخلاقياً أن نقر بوجود الله.

وهنا علينا أن نلاحظ إذا أن هذه الضرورة الأخلاقية هي ذاتية، أي حاجة، وليست

---

(١) الواجب Duty بوجه عام هو الإلزام الأخلاقي الذي يؤدي تركه إلى مفسدة، ويطلق على الأمر المطلق في فلسفة كانط، وهو الأمر الجازم الذي يتقيد به المرء لذاته، دون النظر إلى ما ينطوي عليه من لذة أو منفعة.

-صليبا، جميل، المجم الفلسفي، (٢/ ٥٤٢)، دار الكتاب اللبناني بيروت، مكتبة المدرسة بيروت. ١٩٨٢م.

موضوعية، أي ليست نفسها واجبا ذلك أنه لا يمكن إطلاقا أن يوجد واجب بالإقرار بشيء، (لأن هذا سيكون فقط من مهام الاستعمال النظري للعقل). ولا يفهم أيضا بذلك أن القبول بوجود الله على أنه أساسٌ لكل التزام بشكل عام هو ضروري (لأن هذا يقوم -كما تبين ذلك بكفاية- على استقلالية لاعقل نفسه لا غير). ويتعلق بالواجب هنا فقط العمل على إبراز وإنجاح الخير الأسمى في العالم الذي يمكن مصادرة إمكانيته أيضا، لكن عقلنا لا يستطيع أن يجدها ممكنة إلا بافتراض فهمٍ أسمى يكون الإقرار بوجوده مرتبطا أيضا بوعينا بواجبنا، حتى لو عاد هذا الإقرار نفسه إلى العقل النظري الذي في ما يخصه وحده يمكن أن يعتبر، بوصفه أساس تفسير فرضية، ولكن فيما يتعلق بقابلية موضوع مفروض علينا من القانون الأخلاقي (الخير الأسمى) لأن يفهم، فمن هنا، (فيما يتعلق) بحاجة في قصد عملي، يمكن أن يسمى إيمانا، وبالمعنى الأدق إيمانا عقليا محضا، لأن العقل المحض وحدَه (سواء كان بحسب استعمال النظري أو العملي) هو المصدر الذي ينبع منه[(١)]».

قال: «تعطي العقيدة المسيحية حتى وإن لم تعتبر بعد كعقيدة دينية في هذا الجزء مفهوما عن الخير الأسمى (عن ملكوت الله) الذي هو وحده يرضي أقصى مطلب للعقل العملي تشدداً، القانون الأخلاقي مقدس (لا ينثني عن مطلبه) ويتطلب قداسة الأخلاق، مع أن كل الكمال الأخلاقي الذي يستطيع الإنسان أن يصل إليه هو دائما الفضيلة فقط، أي النية الممتثلة للقانون عن احترام له، وبالتالي عن وعي بنزعة متواصلة إلى مخالفته، أو أقله إلى شائبة أي خلط الكثير من الدوافع المزيفة غير الأخلاقية الداعية إلى اتباع القانون[(٢)]».

وقال: «وبصرف النظر عن أن المبدأ المسيحي للأخلاق هو نفسه مع ذلك ليس لاهوتيا (وبالتالي تشريعا خارجيا)، بل هو تشريع العقل المحض العملي لنفسه، كونه لا يجعل معرفة الله وإرادته أساسا لهذه القوانين، بل فقط (أساسا) للوصول إلى الخير الأسمى بشرط الامتثال لها....بهذه الطريقة يقودنا القانون الأخلاقي، عبر مفهوم الخير الأسمى، بوصفه موضوع العقل المحض العملي وغايته النهائية، إلى الدين، أي إلى معرفة كل الواجبات على أنها أوامر

(١) كانط، نقد العقل العملي، مرجع سابق، ص٢٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص٢٢٢-٢٢٣.

إلهية، لا على أنها عقوبات، أي إنه قد تم اختيارها بوصفها أحكاما متوقفة بحد ذاتها على إرادة غريبة، بل بوصفها قوانين جوهرية لكل إرادة حرة من أجل ذاتها، لكن مع ضرورة أن يُنظر إليها مع ذلك على أنها أوامر الكائن الأسمى[1]».

وقال تحت عنوان (حول مصادرات العقل المحض العملي بعامة: «تنبعث جميع هذه المصادرات من المبدأ الأساسي للأخلاقية، وهو ليس مصادرة، بل قانون يعيّن به العقل الإرادة بطريقة غير مباشرة، وتقتضي هذه الإرادة كونها معينة على هذا الشكل بالذات بوصفها إرادة محضاً، وجود شرط لاتباع أوامره، إن هذه المصادرات ليست عقائد نظرية، بل هي افتراضات لها لا محالة مرجعية عملية، ولذلك هي، على الرغم من أنها توسع المعرفة التأملية، إلا أنها تعطي أفكار العقل التأملي بوجه عام بواسطة علاقتها بالعملي، حقيقة موضوعية وتبرر تمسكها بمفاهيم ما كانت لتجرؤ لولا ذلك حتى على افتراض إمكانيتها. هذه المصادرات هي مصادرة الخلود، ومصادرة الحرية، نظروا إليها إيجابيا كعلية كائن من حيث انتسابه إلى العالم المعقول، ومصادرة وجود الله، تنساب الأولى من الشرط الضروري عمليا، شرط المدة الزمنية المناسبة للإيفاء الكامل بالقانون الأخلاقي، وتأتي الثانية عن الافتراض الضروري للاستقلال العالم الحسي، وعن القدرة على تعيين إرادة امرئ وفقا لقانون عالم معقول، أي قانون الحرية، وتصدر الثالثة عن ضرورة الشرط لعالم معقول، كهذا أن يوجد الخير الأسمى، بواسطة افتراض الخير الأسمى القائم به، أي وجود الله[2]».

ثم شرع يبين فساد القياسات العقلية للعقل النظري في محاولته إثبات هذه المصادرات، وهو ما بالغ في بيانه في نقد العقل المحض. إلى أن قال: «يضاف إلى ذلك أنه إذا تمّ تعيين هذه الأفكار، فكرة الله، فكرة عالم معقول (ملكوت الله)، وفكرة الخلود، بشكل أدق بواسطة محمولات مأخوذة عن طبيعتنا الخاصة بنا، إلا أنه لا يجوز اعتبار هذا التعيين لا على أنه جعل أفكار العقل تلك حسيةً مثل صيغ نسبة الصفات الإنسانية إلى الله، ولا على أنه معرفة غامرة بموضوعات فوق حسية، ذاك أن هذه المحمولات ليست سوى فهم وإرادة، وذلك باعتبار

(١) المرجع السابق، ص٢٢٤.

(٢) المرجع السابق، ٢٢٨-٢٢٩.

أنها علاقة متبادلة في ما بينهما مثلما يجب أن يفكر فيها القانون الأخلاقي، إذا فقط بالقدر الذي تدعو إليه الحاجة إلى ما يستعمله منها استخدام عملي محض[1]». وقال: «بعد هذه التذكيرات، يسهل علينا الآن أن نجد الجواب عن السؤال المهم: هل مفهوم الله هو مفهوم ينتمي إلى الفيزياء (وبالتالي أيضا إلى الميتافيزيقا التي تحتوي فقط على المبادئ المحض قبليا العائدة إلى الأولى بدلالتها العامة) أم هو مفهوم ينتمي إلى الأخلاق؟[2]»، وقال في صدد الجواب عن سؤال طرحه وهو هل يمكن أن نعلم علما نظريا بأن هذا العالم مخلوق لكائن أسمى: «لكي نقول إن هذا العالم كان ممكنا فقط بواسطة إله (كما يجب علينا أن نفكر هذا المفهوم)، فإنه لا بد لنا من أن نعرف أن هذا العالم هو أكمل كل العوالم الممكنة، ولكي نستطيع أن نعرف أن نفعل ذلك، يجب علينا أن نعرف كل العوالم الممكنة، (بحيث يكون باستطاعتنا أن نقارنها بهذا العالم الواحد) ولكان علينا أن نكون عارفين بكل شيء، **فاستكمالا لما مضى أضيف أنه من المحال بإطلاق أن نعرف وجود هذا الكائن بمفاهيم بحتة**[3]».

وهذه النقول، وإن طالت إلا أنها كانت ضرورية لتبيين أن كانط لا يقول إن الدليل الأخلاقي يبين بالضرورة وجود الكائن الأسمى (الإله) في الواقع الخارجي، فهو ليس برهانا يدل على ذلك، بل إن المطلوب فقط الإيمان بفكرة ذلك الكائن لنتمكن نحن البشر من محاولة الوصول إلى الفضيلة أو الحياة الأفضل أخلاقيا.

المطلب الثالث: اعتراضات على الدليل الأخلاقي ومناقشتها

من المتوقع أن مذاهب فلسفية مثل اللاأدرية Agnosticism والمادية Materialism، ووحدة الوجود الطبيعية Pantheism ترفضُ هذا الحل، وبالتالي فهم وغيرهم يثيرون اعتراضات على هذا المنهج من الاستدلال على وجود الله.

وفيما يأتي أهمّ الاعتراضات على الحجة الأخلاقية مع مناقشتها بما يناسب المقام.

---

(١) المرجع السابق، ٢٣٤-٢٣٥.

(٢) المرجع السابق، ٢٣٦-٢٣٧.

(٣) المرجع السابق، ٢٣٧.

الاعتراض الأول: من الشكاك

من المعلوم أن الخلقية واللاخلقية موجودة في العالم، كما يوجد أيضا الصواب والخطأ، ولو كان سبب الأخلاق أزليا، كما تقولون، لما وجد ذلك الفساد في العالم. ولنتصور كيف كان سيكون عليه الأمر لو لم يكن منشأ الأخلاق أزليا كما تقولون.

الجواب: الصواب Right والخطأ Wrong ليست موجودات entities خارجية، بل هي صفات، وكيفيات لكينونات عاقلة، والصواب صفة إيجابية، وإذا كان هناك نظامٌ خلقيٌّ، فسيوجد عالم منظومٌ خلقياً. أما الخطأ فصفة سلبية، فهي: نفي الصواب، إنها ليست بالضرورة صفة لكائن متعين. وفي عالم خلقي، فإن الخطأ هو مجرد إمكانية خالدة، وهي مشروطة في تحققها بكائن لديه قدرة على اختيار الخطأ، وهذا الكائن مختار، لا يجب عليه اختيار الخطأ بالضرورة، بل ذلك ممكن له فقط. فالخطأ ليس وجودا ناتجا عن الإله الأزلي، بل هو عبارة عن إمكانية مشروطة بالاختيار الحر، والإله لا يحبُّ أبداً أن تحصل في الوجود الخارجيّ. فالخطأ ليس كائنا سرمديا، بل هو إمكانية، فالقانون الخلقي يعتمد بالضرورة على حرية الاختيار. فالأستاذ عندما يسأل طالبا ما حلَّ مسألة رياضية، فإنه لا يريده أن يخطئ في حلها، بل يرغب في أن ينجح بحلها، ولكن خطأ الطالب ممكن بالنسبة له، فإن لم يلتزم القوانين الصحيحة لحلِّ المسألة، فسوف يخطئ. وهكذا، فإنَّ الخطأ يبرز في العالم نتيجة اختيار عدم الالتزام بالصحيح من الأمور.

قال كيزر: «ولذلك فإنا نقول إن الأخلاق، والحقّ، مَـلَكة إيجابية، أو صفةٌ، يجب أن تكون حقيقةً سرمدية مستقرة في كائن أخلاقيّ، وإلا فإنه من المحال أن يحصل في الكون كائنات متخلقة، ولكن الخطأ واللاخلقي مجرد إمكانية سرمدية، لا ينبغي أن تدخل في العالم الواقعيّ[1]».

ولكن لا بد من التفريق بين الصواب والخطأ، من جهة، وبين القيم الخلقية من جهة أخرى، فمن السهل القول إن الصواب والخطأ يشيران إلى واقع موضوعيّ في نفس الأمر، ولكن من الصعب أن يقال الأمر نفسه في صدد القيم الخلقية، إلا إن تمكنا من إثبات وجودية

(1) A System Of Natural Theism, op. cito. p: 74.

القيم الخلقية إما في نفس الأمر أو في كائن أسمى كما يفترض بعضهم، ويبدو أن جواب هؤلاء القائلين بموضوعية القيم الأخلاقية، مبني على أسس قريبة جدا من قول المعتزلة وغيرهم من الفرق الإسلامية بعقلية الحسن والقبح، أي إن الحسن والقبح ثابتان في الأمر نفسه، والعقل يكشف عنهما، والإله يفعل ما يقتضيه الحسن والقبح، فثبوتها في نفس الأمر عند المعتزلة وفي العقل، بخلاف قول بعض الفلاسفة واللاهوتيون المسيحيين إن ثبوتهما في ذات الإله[1]. وقد بين مُلا خُسْرَوْ أن المعتزلة يقولون الحسن ثابت قبل الأمر، فالحسن مدلول الأمر، لا أنه ثابت به، والأمر دليل عليه، فالفعل عندهم حسَنٌ، فأُمِرَ به، على عكس ما عند الأشاعرة، والحاكم بالحسن والموجب له هو العقلُ، بمعنى أنه يقتضي المأمورية شرعاً، وإن لم يرِد الشرعُ، ولا دخل للشرع في إثبات الحكم، بل هو مبيِّنٌ فقط للحسن في البعض الذي لا يدرك العقل فيه الحسن ابتداءً[2]، وبين ملا خُسرَوْ أن من وافق المعتزلة كالماتريدي لم يوافقهم مطلقاً بل في إيجاب المعرفة، فإنهم قالوا: العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى على الصبي العاقل[3]، فيشترك بناء على ذلك الماتريدية مع المعتزلة في القول بحسن وقبح بعض الأفعال، قال شيخ زاده: «بعض الأفعال منا واجب عقلا، فهو حسن عقلاً، وكل واجب عقلاً، فهو حسنٌ عقلاً؛ لأن الواجب العقلي أخصُّ من الحسن العقلي، إذ الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلاً، والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا، فكل واجب عقلا حسن عقلاً[4]»، وقال الحنفية الماتريدية: إن الفعل ينقسم بالاستقراء إلى ما هو حسن لنفسه من غير

---

(١) وقد صرح وليام كريغ بأن محل ثبوت الحسن والقبح هو ذات الإله، وكذلك قال كيزر، ورأينا قول الثاني، وأما الأول فسيأتي تصريحه بذلك قريباً.

(٢) ملا خُسْرَوْ، محمد بن فرامُرز، مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول، تحقيق: إلياس قبلان التركي، ص١١٠-١١١. دار صادر. ط١ ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

(٣) المرجع السابق، ص١١١.

(٤) شيخ زاده، عبد الرحيم بن علي، نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد، مع ذكر أدلة الفريقين. بعناية بسام عبد الواهاب الجابي، ص٢١٨-٢١٩، دار ابن حزم، ط١ ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

واسطة في الثبوت، كالإيمان، أو ما يقبل حسنه السقوط لأجل اقتضاء الحسن بشرط زائد ممكن الزوال كالصلاة وقد منعت في الأوقات المكروهة[(١)].

الاعتراض الثاني: مشكلة سماح الإله بوجود الشرّ

قد يقال: إذا كان الإله الذي تثبتونه ملتزما بالحق والعدل، فلمَ يَسْمَحُ إذن بوجود الشر في العالم؟ ولم يسمح بوجود الظلم بين الناس، ولا يأخذ للمظلوم حقَّه من الظالم؟

الجواب: هذا الإشكال يرجع لمشكلة شهيرة في الكلام والفلسفة تسمى بمشكلة وجود الشرِّ، وأجيب عنها من طرف الغربيين بعدة أجوبة، منها ما لخصَّه **كيزر**: «الإله قادر على فعل ذلك إذا خلق كائنات عديمة الإرادة والاختيار، وهذا يحط من سمة الخلق عند الموجودات التي بهذه السمات. والإله خلق الإنسان في هذا العالم قادراً على الخير والشرّ، مسؤولا عن أفعاله، وكان في حكم الإله أنه من الأفضل خلق كائنات أخلاقية، من خلق كائنات آلية أو ماكينات مادية، وذلك لأن التفوق بالفضائل الإرادية عن طريق الاختيار، هو أرقى أنواع التميز والنبل. ولكن المشتغل بعلم الأخلاق البحتة، لا يمكنه الموافقة على هذا الاختيار للإله. أما الرجل الذي يقول: كان من الأفضل أن يخلق الإله ماكينات لا تخطئ ولا تأثم، بحيث تكون سعيدة دائما. فهذا الرجل يبرهن بذلك أنه إلى حد ما نموذج الأخلاق المثالية. إنه إنسان يتكبد مشقة المشاهدة، إنه منتهزُ فُرَصٍ وأبيقوريٌّ[(٢)]».

وحاصل هذا الإشكال أنه إذا كان الله تعالى له قدرة عامة التعلق بالممكنات، فلم يسمح بوجود الشرّ في العالم. وهذا مبني على أن الأصل في الإله أن لا يفعل إلا ما فيه خير للإنسان ولسائر الموجودات، فإن لم يفعل فإنه يخالف ما يجب عليه. ومن الواضح أن هذه الإشكالية تعتمد على القول بأن هناك أمورا واجبة على الله تعالى، وأن الله لكي يكون إلها لا بدّ

---

(١) انظر: الأنصاري، عبد العلي بن نظام الدين، فواتح الرحموت بشرح مسلَّم الثبوت، لمحب الدين البهاري الهندي، مطبوع بهامش المستصفى للغزالي، (١/ ٥١-٥٣)، دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ-١٩٨٣م، مصور: عن الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق مصر المحمية سنة ١٣٢٢هـ.

(2) A System Of Natural Theism, op. cito.. page: 74.
يقصد بوصفه بالأبيقوري: أنه متبع للشهوات ومنغمس في اللذات الحسية. نسبة إلى أبيقور الفيلسوف اليوناني الشهير.

أن يفعل ما هو خير، أي لا يصح للإله أن يفعل إلا ما هو خير ما دام قادرا على ذلك، والأصل أنه قادر. ولكنه خلق العالم على ما هو عليه، لامتحان الخلق، مع قدرته على خلق عالم خالٍ من الآلام ابتداءً، كما يخلق الجنة للمؤمنين.

وبناء على ملاحظة هذه الأصول، اختلفت طرق معالجة الإشكالية بين الفلاسفة والمتكلمين، نوردها فيما يلي بإيجاز.

ابن سينا مثلاً قرر أن طبيعة العالم لا تحتمل أن تكون إذا أوجدها الله خيرا تاما، فالنقص وسبب عدم إمكانية حصول الخير الكامل راجعة لحقيقة العالم الناقصة في ذاتها، فإفاضة الله حقيقة العالم إنما كانت بحسب إمكان العالم في نفسه، فهو لا يقبل أكثر مما هو عليه، ولما كان خلق العالم فيه خير أكثر بكثير من عدم خلقه، فقد كان خلق الله تعالى للعالم خيرا في ذاته، أما النقص الحاصل فيه، فسببه نقص إمكانية العالم. فيحتمل الشر القليل في مقابل الخير الكثير[(١)].

أما المعتزلة، فقالوا بوجوب الصلاح أو الأصلح على الله تعالى، ولهم في ذلك مذاهب متنوعة، وبينوا أنَّ الله تعالى إذا خلق ألما أو نقصا في مخلوق، وكان هذا الألم بلا كسب ولا ذنب اكتسبه العبد، فإن الله تعالى يعوضه عن ذلك في الآخرة، والتعويض عن الألم حسن في ذاته، ومن هذا الباب أوجبوا العوض عن الألم على الله تعالى[(٢)].

أما الأشاعرة فقرروا أن الله تعالى لا يجب عليه شيء أبداً، لا فعل الخير ولا عدم فعل الضرر، ولو خَلَقَ أياً منهما، فلا يجب عليه ثواب ولا عذاب ولا تعويض من خلق فيه الألم، هذا كله بالنظر للعقل المحض، أما باعتبار الشرع، فقد وعد الله تعالى أن يثيب من يصبر على

---

(١) انظر: ابن سينا، أبو علي، النجاة، مرجع سابق، ص٣٢٠.

(٢) انظر:

-القاضي عبد الجبار، بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقق د. عبد الكريم عثمان، في مسألة القدرة على ما لو فعله لكان قبيحا: ص٣١٣ وما بعدها، وفي أقوالهم في الآلام والعوض: ص٤٨٣ وما بعدها، مكتبة وهبة-القاهرة، ط١ ١٣٨٤هـ-١٩٦٥م.

-اللقاني، برهان الدين إبراهيم، هداية المريد لجوهرة التوحيد، تحقيق: مروان حسين عبد الصالحين البجاوي، (١/ ٦٠٢-٦١٤)، دار البصائر، ط١ ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

ما يلاقيه من آلام، ومحن، واختبارات في هذه الحياة الدنيا، وليس ذلك راجعا إلى وجوب سابق عقلي عليه تعالى، بل لأنه تعالى وعد على لسان الشريعة بذلك، والله لا يخلف وعدَه[١].

الاعتراض الثالث: الأخلاق ليست موضوعية، بل ذاتية شخصية

يقول القائلون بأن الأخلاق نسبية معترضين على موضوعية الأخلاق: لا نسلم أن الأخلاق موضوعية بمعزل عن كسب الإنسان واتفاقه مع غيره، ولا نسلم أنها لا تخضع للتغيرات الاجتماعية والفردية والتاريخية، بل لا وجود لها إلا ضمن ذلك كله ومن هذه الظروف تنشأ، وبالتالي فلا يصح لكم اتخاذ الأخلاق دليلا على وجود إله فوق الطبيعة.

الجواب: لا يوجد أحد ينفي نفيا قاطعا موضوعية الأخلاق[٢] بحيث يكون مطردا مع نفسه ومع الواقع[٣]، فإن من ينفيها، إذا تعرض لمشكلة أخلاقية، وظلمه أحدهم مثلا، فإنه يندفع للقول بأن هذا غير سائغ خلقياً، ولو لم تكن الأخلاق موضوعية، فلن يوجد معيار ظاهر للصواب والخطأ. وعلاوة على ذلك، فإن حقيقة أن المجتمعات المختلفة لها معايير

---

(١) انظر في ذلك مثلا: اللقاني، برهان الدين إبراهيم، هداية المريد لجوهرة التوحيد، مرجع سابق (١/ ٦١٥).

(٢) الموضوعي Objective يقال على ما يقابل الذاتي Subjective، فإن دلَّ الذاتي على الظاهر Apparent أو اللاواقعيّ، دل الموضوعيّ على ما يتقوم به الشيء الخارجيّ، وهو ما يوجد بذاته في الأعيان مستقلا عن المدرِك. وإذا دل الذاتي على الفردي Indivisual دل الموضوعي على ما يكون صحيحا بالنسبة إلى جميع العقول لا بالنسبة إلى عقل دون آخر. والعقل الموضوعي هو العقل الذي ينظر إلى الأشياء نظرة موضوعية، فلا يتأثر في أحكامه بما تعوَّده، أو أحبه، أو كرهه.والموضوعي هو المستقل عن الإرادة كالظواهر الطبيعية.

-انظر: صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، مرجع سابق. (٢/ ٤٤٨-٤٤٩)، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة بيروت، ١٩٨٢م.

(٣) ويؤكد ذلك ما قرره وليام كريغ في مناظرته مع ريتشارد دوكنز، فبعدما طالبه بالأدلة والحجج على عدم وجود أخلاقيات موضوعية، لم يجد عنده إلا أن يقول بالنفي لمجرد رأيه: «أرى...أظن...يبدو لي...الخ»، قال كريغ: «من الصعب أن نصدق أن دوكنز لا يملك دليلا على نفي موضوعية الأخلاق ودفع أدلتها إلا مجرد رأيه الشخصي his subjective opinion"

[انظر: «[five argument for God,:page: 12] مرجع سابق.

أخلاق متشابهة يؤكد موضوعيتها، والقول بأن هذا التشابه نابع من اتفاق هذه المجتمعات على اعتبار هذه القيم الخلقية معيارا يرجع إليه، هو نفسه يؤكد موضوعية الأخلاق، وإلا لما اتفقوا عليها. ولا نستطيع تفسير اتفاق المجتمعات الإنسانية قاطبة على تجريم تعذيب الأطفال، والقتل ونحو ذلك بمجرد أنهم اتفقوا على تجريمها، فحكمهم بقبح ذلك سابق على اتفاقهم بالضرورة. فلا بد أن هناك أمرا مغروزا في طبيعة الإنسان يعلمه ما الصواب والخطأ موضوعياً.

ولا يقال إنها مجرد غريزة، فإنه قد يحصل أن تتدافع غريزتان في أمر معين، مثلا لو تضاربت غريزة الحفاظ على الذات، مع غريزة الحفاظ على العشيرة والقبيلة، فإن المرجح لاتباع أحد الاختيارين هو عينه منشأ الأخلاق، وهو الضمير والوعي الباطن، فالغريزة بالضبط نمثلها مثل مفتاح على لوحة المفاتيح، وأما الوعي فهو الدافع لاستعمالها لتحقيق الهدف.

ولو فرضنا أننا كلنا قائلون بنسبية الأخلاق، فإنا سنشترك بضرورة اتباع القيم الخلقية، وسيكون هذا الاعتقاد عاما لجميع البشر، فلا أحد يقول بأنه ينبغي مخالفة ضميره، ووجود هذا القانون الموضوعي كافٍ لبيان أن الناس يمتلكون أخلاقا موضوعية. ومن هنا ينشأ التساؤل عن السبب الكافي لوجودها، وما هو إلا الإله[(١)].

الاعتراض الرابع: معضلة يوثيفرو The Euthyphro Dilemma

هذا الاعتراض كثيرا ما يقال من طرف غير المؤمنين بجدوى الدليل الأخلاقي على وجود الإله، ويدعى بمعضلة أو إشكال يوثيفرو، نسبة لأحد أشخاص محاورات أفلاطون الذي كتب باسمه Euthyphto Dialogue. وفي محاورة يوثيفرو يسأل سقراط السؤال الآتي: «هل المقدس مقدس لأن الآلهة تقبله وتصادق عليه، أم إنها تصادق عليه لأنه مقدَّسٌ؟[(٢)]»

---

(1) Haah, Kevin L, A Case for the Existence of God, op. cito. p:11-13
(2) See: Williams, Peter S. (MA, Mpgil), Can Moral Objectivesism Do With out God? P: 9.
www.damaris.org , publicated in Theofilos magazine:www.theofilos.nu/?lang=no.

خلاصة الإشكال:

هل يكون الشيء جيدا لأن الله أراده؟ أم أن الله يريده لأنه جيد؟

إذا قلتَ:

١-إن الشيء يصير حسنا، لأن الله أراده أو أمر به، فستصبح الأخلاق اعتباطية، لا قوانين لها، لأنها إنما تكون كذلك تبعا لإرادة الله، ولو شاء جعل الحسن قبيحا، لفعل، إذن لا يوجد قوانين ذاتية للأخلاق.

٢-وإذا قلتَ: إن الله يأمر بالشيء لأنه جيد، فالحسن والقبح مستقلان عن الإله، وحينئذ فالأخلاق وقيمها غير معتمدة على وجود الإله. وهو ما يناقض إحدى مقدمتي الدليل الأخلاقي. فيبطل الدليل.

والجواب: أن هناك مغالطة خفية، فيوجد احتمال ثالث هنا لم تشر إليه هذه المعضلة! فالله يريد الشيء لأنه (أي الإله) خيِّر. فحقيقة الإله هي معيار الحسن، وأوامره لنا تعبير عن هذه الحقيقة، فالأوامر الإلهية تتعين بحسب حقيقة هذا الإله المحِبّ، الرحيم.

وبناء على ذلك، فالأخلاق غير مستقلة عن الإله، لأن حقيقته تحدد ما هو الخير والحسن. وهو في ذاته: رحيم، عدل، رؤوف، ...الخ، حقيقته هي معيار الحسن والقبح، وأوامره تعكس بالضرورة هذا الأمر، وبالتالي فالأخلاق ليست اعتباطية فالقيمة الخلقية الحسن/ القبح تتعين بحسب ذاته، والقيمة الخلقية الصواب/ الخطأ تتعين بحسب أوامره (إرادته).

الله يريد الشيء لأنه حسن، والشيء صواب لأنَّ الله أراده[1].

وهذا الجواب قريب مما ذكره الماتريدية من أن الحسن حسن لذاته، وحسن لأن الله يأمر به، فههنا جهتان من الحسن عائدتان على الأمر الحسَن، قال عبد العلي بن محمد بن نظام الدين الأنصاري: «وليعلم أن جميع المأمورات فيها حسن آخر، ثبت بكونه مأمورا به، ولا ينافي الحسن الثابت قبل الأمر، فالإيمان مع كونه حسنا في نفسه، حسنٌ لكونه مأمورا به[2]».

---

(1) See: Craig, William Lane, Five Arguments for GOD, op. cito. p: 13.

(٢) الأنصاري، عبد العلي بن محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، ومسلم الثبوت متن معتمد في أصول الفقه لمحب الدين البهاري، مرجع سابق، (١/ ٥٣).

يقول برتراند رَسل الفيلسوف الملحد الشهير: إذا كنت متأكدا من الفرق بين الصواب والخطأ، فأنت إذن في هذه الحالة: هل هذا الفرق راجع لأمر الإله أم لا؟ إن رجع إليه، فبالنسبة للإله نفسه لا يوجد فرق بين الصواب والخطأ، وسيكون لا معنى للقول إن الله حسن أو خيِّر. وإذا ذهبت تقول كما يقول الإلهيون، الإله خير، فينبغي عليك القول إن الخير والشر لها معنى بمعزل عن أمر الإله، لأن أمر الإله حسن وليس قبيحاً بمعزل عن كونه جعلهما كذلك. إذا قلتَ ذلك، فيلزمك ألا يكون الحسن والقبح ظهرا فقط بإذن الله في الوجود، ولكنهما أيضا يمثلان أساسا لحقيقة الإله[1].

ولذلك قال شافير لانداو Shafer Landau معتمدا على هذه المعضلة: «الأخلاق الموضوعية ستؤكد على وجود ميدان للحقائق الخلقية دون أن تكون مجعولة للإله».

ويعلق على ذلك بيتر وليامز فيقول: « أوافق على القول بأنه إذا كان الإله يخلق (يجعل) الحقائق الخلقية بأوامره مطالبَ ممكنةً في ذاتها، فإنه يستلزم تناقضا ذاتيا أن يقال إن الأخلاق موضوعية، وفي الوقت نفسه إمكانية اعتباطية تحكمية. ومع ذلك فإن شافير لانداو يقفز ليرفض الاعتباطية الواردة في معضلة يوثيفرو، لأن يقول: (حتى لو كنت تعتقد بوجود الله، فسيكون لك تحفظ جادّ على ربط الأخلاق بوجود الإله)، وهنا ينشأ لدينا لَبْسٌ بين كلٍّ من الأمرين التاليين:

أ)استنتاج أن موضوعية قيم الأخلاق الموضوعية غير مؤسسة على أوامر إلهية.

ب)استنتاج موضوعية قيم الأخلاق الموضوعية ليست مؤسسة في حقيقة الإله.

ينبغي التفريق بين:

-فرض مشرع متعالٍ كتعليل للطبيعة التشريعية لقيم الأخلاق الموضوعية.

و

-فرض ذات متعالٍ كتفسير للوجود الموضوعي لقيم الأخلاق.

في حين أن الحجة الأخلاقية تفرض الإله المتعين لتعليل وجود الأخلاق الموضوعية في نفسها، إلا أنها لا توظف مفهوم الإله كما لو كان واضعا للأخلاق لهذا السبب. بالطبع أوامر الإله حسنة، ليس لأن الإله أمر بها، لكن لأن الإله خيِّرٌ. وبالتالي فالإله ليس منفعلاً لأوامر أخلاقية خارج ذاته، كما لا يقال إن أوامر الإله اعتباطية. أوامر الإله ناشئة من كائن كامل هو

(1)Can Moral Objectivesism Do With out God? Op. cito. P: 9.

مصدر الخير كله.

وقد حذّرَ كيث ياندال Keith E. Yandall قائلا: «إن معضلة يوثيفرو تبرز أموراً، لكنها لا تحلُّ شيئا. يوجد احتمال ثالث للاحتمالين المذكورين الظاهرين في معضلة يوثيفرو التي كانت ستنجح لو لم يكن هناك احتمال ثالث».

معضلة يوثيفرو تُبْطِلُ نظريةَ الأوامرِ الإلهية القائلة: إنَّ الشيء يكون حسنا، فقط لأن الله أمر به، ويكون قبيحا فقط لنهي الإله عنه.

ومن هنا، فما قرره شافير لانداو: (الحلّ الأمثل للموحدين هو رفض نظرية الأوامر الإلهية) صحيح.

لكنه أخطأ عندما استنتج من هذا أن الحجة الأخلاقية غير سليمة. وذلك لأنه – وببساطة- لا تعتمد الحجة الأخلاقية على نظرية الأوامر الإلهية.

وقد قرر وليم لين كريغ ذلك فقال: «أفلاطون نفسه رأى الحلّ لهذا الإشكال: إنك ستصدع أبواق المعضلة بتشكيل احتمال ثالث، وهو: أن الإله هو الحُسْن، والإله ضروريّ القداسة والمحبة، واللطف، والعدل، الخ، وهذه الصفات الإلهية تتضمن الخيرَ. صفات الإله الخيرة تعبر عن نفسها بصورة أوامر تكون بالنسبة لنا واجبات أخلاقية. إذن: أوامر الإله، ليست اعتباطية، بل ضرورية صادرة عن حقيقته»[1].

وقد مرَّ استعراض أقوال الفرق الإسلامية في مسألة الحسن والقبح بإيجاز سابقاً.

ومما ينبغي ملاحظته في هذا المحلّ أن المعتزلة اعتمدوا على التحسين والتقبيح العقليين في القول بأن البعث واجب على الله تعالى، لوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي عندهم، بناء على العدل الإلهيّ، وربما يكون من الممكن الاعتماد على هذا المبدأ في القول، بما أن العقل يلاحظ الحسن والقبح العقليين، ويقطع –بناء على مذهبهم- بأن الله تعالى لا بد أن يفعل الحسن ولا يفعل القبيح، ومن الحسن العقلي ثواب المطيع وعقاب العاصي، فربما يعتمد على هذا اللون من المقدمات للقول: إن العقل يقطع بلزوم وجود اليوم الآخر الموجب لإثبات وجود الله تعالى الذي أفعاله كلها حسنة، ولا يترك الظالم بلا عقاب، وقد قرر اللقاني مذهب المعتزلة في إثبات اليوم الآخر فقال: «إنه يجب على الله تعالى عن قولهم ثواب المطيع وعقاب

(1)See: Can Moral Objectivesism Do With out God ? op. cito. P: 10

العاصي، وأعواضُ المستحقين، ولا يتأتى كل ذلك إلا بإعادتهم بأعيانهم، فتجب، لأن ما لا يتأتى الواجب إلا به، فهو واجب»[1]. وهذا عينه قد يكون دليلا على وجود الله، باعتبار الأخلاق والقيم الخلقية الموضوعية التي منبعها الحسن والقبح العقليان.

والاستدلال بالأخلاق على وجود الله تعالى على النحو الموجود عن الغربيين، لم أعثر عليه عند المتكلمين، إلا أن يمكن إرجاع ذلك إلى الاستدلال بفطرة الإنسان، وما هو عليه من إتقان وحسن وإبداع، ومن ضمن ذلك الإحساس بالأخلاق والحسن والقبيح، فإن كان هذا التفريع وجيها، فإنه سيرجع عندئذ إلى أن يكون وجها من وجوه الاستدلال بدليل النظام والإتقان لهذا العالم وما فيه ومن ضمنه الإنسان بأخلاقه التي هو عليها، فستكون عندئذ شاهدة على وجود الإله بنفس طريقة دلالة الإتقان والنظام، وقد مرّت الإشارة إلى ذلك في الكلام على دليل الغاية والنظام والإتقان.

---

(١) انظر: هداية المريد لجوهرة التوحيد، مرجع سابق، (٢/ ١٠٢٠).

المبحث الثاني

رهان باسكال

Pascal's Wager

المطلب الأول: توضيح طريقة رهان باسكال

بالإضافة إلى تمكّن بليز باسكال (1623–1662) Blaise Pascal في الرياضيات وغيرها من العلوم، إلا أن له فلسفة خاصة، مع أنه لا يُعَدُّ فيلسوفا بالمعنى الاصطلاحيّ، بل هو عالم ومنافح عن العقيدة الكاثوليكية[١]، وبعضِ الكتب التي دون فيها آراءه في بعض المسائل المهمة، ومنها المسألة موضوع البحث، وهي وجود الله. وله طريقة خاصة في مناقشة المخالفين المنكرين لوجود الإله، وهذه الطريقة لا تعتمد على فحص الأدلة، بل على نظرية رياضية هي الاحتمالات، وأحيانا تسمى بنظرية اللعب Game Theory وهي نظرية تدرس فيها طرق الاستراتيجيات التي يمكن اتباعها في ظروف وعوامل معينة قد لا تعتمد أوضاعها كليا على إرادة المشاركين، ويعتبر فيها تفاعلاتهم[٢]، وهذه النظرية تبحث عموما في كيفية تصرف العاملين العقلاء بعضهم مع بعض، ليفوز الواحد منهم بأهدافه، ولها ثلاثة فروع: نظرية اتخاذ القرار decision theory، ونظرية التوازن العامgeneral equilibrium theory، ونظرية تصميم الآليات (الميكانيزمات) mechanism design theory [٣]، وهي تقوم على نظرية الاحتمالات الرياضية[٤].

---

(١) انظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٨٥. دار المعارف بمصر.

-برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة، القرن السابع عشر، ج٤، ص١٥٧. دار الطليعة ط٢ ١٩٩٣.

(2) See: Ross, Don, Game theory.
http://plato.stanford.edu/entries/game-theory/

(3) See: Kevin, David K. , What is Game Theory?
http://levine.sscnet.ucla.edu/general/whatis.htm

(٤) نظرية الاحتمالات النسبية أو نظرية الصدفة، ومفادها تطبيق المناهج الرياضية لتحديد احتمال وقوع الحادث في حالة عدم كفاية المعطيات التي تحدد وقوعه من عدمه.

انظر: وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، ص٨٢: احتمال رياضي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع- القاهرة٢٠٠٧م.

وقد اعتمد باسكال في اقتراحه الذي سمي باسمه على هذه النظرية. وتقوم على عملية احتمالات واضحة (في ظاهرها)، حاصلها أن السعادة التي يفوز بها المؤمن بالله أكثر بكثير من التي سيفوز بها في الدنيا لو كفر وألحد بالله، وذلك لأنه في حالة الإيمان سيفوز بالنعيم الأبدي الذي لا نهاية له، أما في حالة الكفر والإلحاد، فغاية ما ربما يفوز به نعيم دنيوي غير خالص من الشوائب، ويقرر باسكال أن العقلاء يفترض أن يقرروا اتخاذ قرار الإيمان، عندما يفكرون في الأمر بهذه الصورة البسيطة، ولا يلزمهم الخوض في كثير من الأدلة والبراهين على وجود الإله والأديان.

وقد كانت الأديان في أوروبا في تلك المرحلة تتعرض لهجمات الملاحدة العنيفة، وكان هؤلاء أكثر ما يعتمدون على عقولهم المجردة، ودعوى أن القوانين التي يلتزمون بها قوانين عقلية[1]، وأن الإلحاد عقلاني في طبيعته أكثر من الأديان، ولذلك اندفع بعض الفلاسفة ومنهم مونتاني يرد عليهم بالتشكيك في العقل والحواس، وإظهار كم تشتمل هذه الأدوات التي يتبعها الملاحدة للقدح في الأديان على النقص، مما يدل على عدم صلاحيتها لأن تكون معتمدة عند أهل العقول الصحيحة. ويبني باسكال على ما قرره مونتاني -حيث كان متأثراً بأعماله[2]- في مخاطبته لهؤلاء «فيذكر برهنة مونتاني المدهشة، فنحن لا نعرف ما هي النفس، وما هو الجسد، وما هي المادة، ولا نعرف متى شرعت النفس بالوجود وهل لها نهاية، ولا نعلم متى تخطئ ومتى تصيب، ولا نعلم هل الحيوانات تفكر، ولا ندري ما هو الزمان والمكان والحركة، والوحدة، ولا ندري ما هي الصحة والمرض، الحياة والموت، الخير والشر، البر والخطيئة، إن هندستنا مزعزعة المبادئ، والفيزياء والطب والتاريخ والسياسة وعلم الأخلاق والاجتهاد، كل شيء غير موثوق، فيا له من تبرير لكبرياء الملحد، إن مونتاني مصيب عندما يوبخ العقل الخالي من الإيمان توبيخا شديداً، حتى إنه ينزله من عليائه ويقارنه مع البهائم[3]».

ولكن تحطيم مونتاني للعقل يعود بالقضاء على آمالنا بوجود حياة منظمة تنظيما رشيدا،

---

(١) انظر: باسكال، بليز، خواطر باسكال، ترجمة: ادوارد البستاني، ص٧٩، طبعة اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ١٩٧٢، توزيع المكتبة الشرقية-بيروت-لبنان.

(٢) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٨٦، مرجع سابق.

(٣) كريسون، أندريه، باسكال، حياته، فلسفته، منتخبات، ص٥٤-٥٥، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات بيروت لبنان. ط٣ ١٩٨٢.

وإذا كان العقل عاجزا ضد الدين، أفليس بعاجز أيضا عن خدمة الدين؟ ومن هنا يطرح باسكال وجهة نظره في الوسيلة التي يتخلص بها الملحد من هذه الإشكالية، ليوجهه للدين، ولو خطوة بأسلوب عمليّ[1].

قال كريسون في صدد شرح هذه الطريقة: «إن المراهن يجد نفسَه أمام موقفين، فإذا وَجَدَ في كلا الطرفين احتمالاً متكافئاً في الربح والخسارة، فلا يسعه إلا الامتناع عن اللعب، أو الاعتماد على عامل الصدفة. وإذا كان هناك احتمال واحد بالربح مع وجود احتمالين في الجهة الأخرى، فعليه أن يراهن حيث تكون احتمالات الربح أعظم، وإذا كان احتمال الربح كبيرا جدا في إحدى الجهتين، وفيها فقط فمن الجنون أن لا نختار هذه الجهة.

كذلك هي الحال بالنسبة للوضع الإنساني.

إن تنظيم حياتنا يختلف اختلافا تاما بحسب وجود إيماننا بوجود الله، وبخلود النفس وبقواعد الأخلاق المسيحية أو عدم الإيمان بها. إلا أننا لا نستطيع أن نثبت لا هذا ولا ذاك. فالحكمة إذن تقضي الامتناع في هذه المواضيع عن كل اعتقاد، ولكن هذا الامتناع مستحيل، فنحن مضطرون إلى الاصطفاء، يجب حتما أن نتصرف كما لو كان الدين شيئا صحيحا أو أن نتصرف خارج نطاقه وضده. شئنا أم أبينا يجب أن نتبنى موقفا.

ولكن أي طرف نختار؟ علينا أن نتصرف كالمراهن. فلنرَ أي طرف يؤمن لنا أدنى خسارة وأعظم ربح.

إذا راهنت ضد الدين فماذا أربح؟ بضع سنوات تسلية، ويا لها من تسلية، فسرعان ما تحل الأمراض، مقابل ذلك أعرض نفسي لفقدان السعادة الأبدية، السعادة اللامتناهية.

وإذا راهنت لصالح الدين فماذا أخسر، لا شيء، لأنني أحيا حياة مترعة بمباهج الأمانة والاستقامة والإحسان والتقوى. ويحتمل أن أربح سعادة أبدية، سعادة لامتناهية.

أضف إلى ذلك، وهذا ما افترضه باسكال ضمنيا، إذا أخطأت بمراهنتي لصالح الدين، فإن الفناء يحل بي، وحينئذ لن أتبين خطأي، وهذا يجنبني الأسف عليه. لكن إذا

(١) انظر: -كريسون، باسكال، مرجع سابق، ص٥٤.

-كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص٨٨.

راهنت ضد الدين وأخطات في اصطفائي فسيحكم علي بالحسرة والندامة الأبديتين. كيف التردد إذن؟

إن النتيجة مفروضة بحكم حساب رياضيٍّ.

يجب إذن المراهنة لصالح الدين، ويجب على الإنسان أن يتصرف كما لو كان مؤمنا[(١)]».

ووضح برهييه الرهان بقوله: «تواؤم المسيحية الصحيح مع الطبيعة البشرية -بناء على عظمة الإنسان التي تأتيه من أصله الإلهي، وبؤسه بسقوط آدم وانغماس ذريته في الملذات الحسية، وأملهم في الخلاص على يد المسيح الفادي[(٢)]- وهذا بالتحديد ما يمكن أن يشد الزنديق إلى الدين، ومن هنا كان الرهان المشهور، فالإنسان محبٌّ للقمار، والمقامر يراهن بطبيعة الحال، إذا كانت جميع الحظوظ متساوية، حيثما يكون الربح أكبر، فلنفرض إذن أن حظَّ الدين المسيحي في أن يكون صادقا أو كاذبا متعادلة، ولنفرض أنني راهنت بالتناوب على بهتانه وحقيقته، أي أسلمت نفسي لجميع الملذات المادية بدون أن أولي اعتبارا لمتطلبات الحياة المسيحية، أو تممت على العكس جميع الواجبات التي يمكن أن تضمن لي الخلاص الأبدي، ولنجرِ بعد ذلك حساب الربح والخسارة في الحالين الممكنين كليهما: فالربح الصافي الذي أؤوب به عندما أضرب صفحا عن جميع واجبات الدين المسيحي الشاقة في حال ثبوت بهتان الدين المسيحي، ليس شيئا يذكر بالمقارنة مع الخلاص الأبدي الذي يمكن أن أفوز به إذا عشت وفق مقتضيات الحياة المسيحية في حال ثبوت حقيقته، وبما أن حظوظ الحقية والبهتان متساوية بالفرض، فمن صالحي الأكيد أن أراهن على حقيقته، إن الإنسان كائن لحمته وسداه الخيال، والدين الحق يجب أن يكون هو الآخر عادة، (خذوا من الماء المقدس: فذلك سيجعلكم تصدقون وتؤمنون)، ولا يمكن أن يكون بيت القصيد بالنسبة لباسكال تغيير الطبيعة البشرية، فهذا من فعل الله وحده ونعمته: وإنما ينبغي فقط تسليط الضوء على تلك الجوانب من هذه الطبيعة الساقطة والفاسدة التي تكون قابلة منها للانفتاح على الحقيقة المسيحية[(٣)]».

---

(١) باسكال، مرجع سابق. ص٥٦-٥٨.

(٢) هذا تلخيص ما قرره برهييه في (٤/ ١٧٠) قبل سياق هذه الفقرة.

(٣) برهييه، تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ج٤، ص١٧٠-١٧١.

هذه هي خلاصة أطروحة باسكال، ولكي يكون البحث أتمَّ وأكمل، ينبغي إيراد نصّ كلامه، وإن كان ما تقدم لتقريب المعنى وتوضيحه لازما للتمهيد لفهم مراده بصورة أوضح.

ولما كان رأي باسكال في المعرفة أن الاعتماد يكون أساسا على الحواس الظاهرة، لا على الاستدلالات العقلية البحتة، فإنه يترك التدليل العقلي والبراهين الميتافيزيقة جانبا، لأنها ليست من نوع البراهين الهندسية، ولأنها من البعد عن استدلال الناس ومن التعقيد بحيث لا تؤثر فيهم إلا قليلاً، وإذا أقنعت بعضهم، فليس يدوم اقتناعهم إلا اللحظة التي يرون فيها البرهان، وبعد ساعة يداخلهم الخوف أن يكونوا أخطأوا [خاطرة ٥٤٣][1]، ولم يكن في ردوده على المخالفين للعقيدة المسيحية ممن يمهدون بإطالة الوقوف عند حقائق الإيمان القابلة لأن يقام عليها البرهان بالعقل، بل كانت شهاداته من التاريخ والطبيعة الإنسانية، والتجربة[2]، فإنه -بعدما بين أن المسيحيين وإن كانوا يعجزون عن الإتيان بالأدلة العقلية التامة على عقيدتهم، وأن هذا لا يضيرهم- قال: «نحن ندرك وجود المنتهي وماهيته لأننا مثله نهاية وامتدادا، ونحن ندرك وجود اللانهاية ونجهل ماهياتها، لأن لها امتدادا مثلنا، وليس لها حدود مثلنا، ولكننا لا ندرك وجود الله ولا ماهيته لأنه لا امتداد له ولا حدود. ولكننا بالإيمان بالله ندرك وجوده، وبالمجد سندرك ماهيته، وقد تقدم لي أنه بالإمكان أن ندرك وجود شيء دون إدراكنا ماهيته...فنحن عاجزون عن إدراك ماهيته ووجوده، وعلى هذا فمن ذا الذي يجرؤ على محاولة حل هذه القضية، ليس نحن الذين لا مقايسة لنا به، من ذا الذي يلوم المسيحيين، وإحالة هذه، إذا هم عجزوا عن إقامة الدليل على صواب معتقدهم وهم الذين يعتنقون ديانة لا يستطيعون الدلالة على صوابها؟ إنهم يعلنون إذ يعرضونها على العالم أن ذلك حماقة، وتتظلمون بعد ذلك أنهم لا يقيمون البرهان عليها، إنهم لو برهنوا عليها لما استطاعوا، وهم بافتقارهم إلى البراهين، لا يفتقرون إلى البصيرة، (نعم ولكن إذا كان في ذلك عذر لمن يعرضونها على هذا الوجه، وإذا كان فيه ما يرفع الملامة عنهم لإظهارها بدون دليل

---

(١) نقلا عن: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص٨٩؛ وانظر: باسكال، بليز، خواطر باسكال، ترجمة ادوارد البستاني، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ص١٧٤.

(٢) برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ج٤، ص١٥٧.

فما فيه عذر للذين يرتضونها)، فلنبحث إذن في هذه النقطة ولنقل: (الله إما أن يكون وإما ألا يكون)، ولكن إلى أي جهة نميل؟ العقل لا يستطيع أن يجزم بشيء، فدوننا ودون ذلك فضاء غير متناه، وفي أقصى هذه المسافة اللامتناهية تُلعَبُ لعبة لا ندري ما نتيجتها، علامَ تراهن؟

إنك بحسب العقل لا تستطيع أن تراهن على هذا ولا على ذاك، وبحسب العقل لا تستطيع أن تدافع عن كليهما، فلا تتهمن بالضلال الذين قد اختاروا، لأنك لا تعرف من اختيارهم شيئا.

[لا ولكني لائمهم ليس لأنهم اختاروا هذا، بل لمجرد أنهم اختاروا، لأنه وإن يكن الذي راهن على هذا في خطأ الذي راهن على ذاك، فكلاهما مخطئ، والصواب في عدم المراهنة].

-نعم ولكن المراهنة واجبة، وليست اختيارية، لأنك خائض في الميدان، فأي الأمرين تتخير؟[(١)]»

وبين يوسف كرم كيف أن الكافر مضطر للمبالاة بمصيره والتفكير في هذه المسائل فقال: «وليس يمكن أن يظل الكافر عديم المبالاة بمصيره، «إن خلود النفس من الأهمية بحيث لا يظل عديم المبالاة بالإضافة إليه إلا من فقد كل شعور، إن أفعالنا وأفكارنا تتخذ سبلا مختلفة حسبما كان هناك خيرات أبدية ترجى، أو لم يكن، فالذين يمكن تسميتهم عقلاء طائفتان: طائفة يعبدون الله بكل قلبهم لأنهم يعرفونه، وطائفة يطلبونه من كل قلبهم لأنهم لا يعرفونه» (خاطرة ١٩٤)، فإعراض الكافر عن التفكير في شقائه وحقارته لن يغير شيئا من حاله، فإن الإنسان مائت حتما، فإذا لفتنا نظره إلى الموت، فإنما نلفت نظره إلى نفسه وإلى منفعته الكبرى، هذا ما ينبغي أن يفهمه قبل كل شيء، وهذا ما ينبغي أن نعاونه على فهمه لنوجهه من باطن نحو الدين[(٢)]».

واستأنف باسكال يقرر في خواطره: «وبما أن الاختيار محتوم فلنرَ الأمرَ الذي يعنيك أقل من الآخر، لك أن تخسر شيئين: الحقيقة والخير، وأن تعرّض شيئين: عقلك وإرادتك،

---

(١) باسكال، خواطر باسكال،، مرجع سابق ص٨٣-٨٥.

(٢) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق ص٩١.

معرفتك وسعادتك، ولطبيعتك أن تتقي شيئين: الضلال والشقاء، إن عقلك لا يؤذيه اختيار هذا أكثر من اختياره ذاك ما دام الاختيار محتوما. هذه نقطة فرغنا منها.

ولكن سعادتك، فلنوازن بين الربح والخسران مراهنين أن الله موجود. ولنعتبر هذين الواقعين: إذا ربحت فقد ربحت كل شيء، وإذا خسرت، فإنك لا تخسر شيئا، فراهن إذن على أنه موجود، ولا تتردد.

-[ما أعجب هذا الكلام، أجل يجب أن أراهن، ولكن قد أكون مجازفا في الرهان]

-لعمري، بما أن حظ الربح يعادل حظ الخسران، إذا لم يكن لك أن تربح إلا حياتين مقابل حياة واحدة، فبوسعك ان تراهن. ولكن إذا كان لك ان تربح الحياة ثلاثا فيجب أن تقامر (بما أن الضرورة تقضي بأن تقامر). وإنه لمن الغباوة، إذا كنت مجبرا على اللعب، ألا تخاطر بحياتك لتربح ثلاثا في لعبة يتعادل فيها حظ الخسارة والربح. ولكن هناك أبدية حياة وسعادة، وما دام الأمر كذلك عندما يكون في جانبك حظ واحد من حظوظ لا حصر لها، فإنك على صواب إذا خاطرت بواحد لتحصل على اثنين. وإنك على خطأ عندما تكون مجبرا على اللعب وترفض أن تخاطر بحياة مقابل ثلاث في لعبة يكون لك فيها حظ واحد من حظوظ لا حصر لها إذا كان الربح لا نهاية حياة في لانهاية من السعادة.

ولكن الربح هنا لا نهاية حياة في لا نهاية سعادة. وهنا حظ الربح واحد مقابل عدد محدود من الخسران، والذي تخاطر به محدود، فلا وجه إذن للتردد، فحيث تكون اللانهاية ولا تكون حظوظ الخسران غير متناهية مقابل حظ الربح، فلا مجال للتردد بل يجب بذل كل شيء. وعليه فمتى كنت مجبرا على اللعب، وجب أن تجحد العقل لتحتفظ بالحياة عوض أن تخاطر بها في سبيل ربح غير متناه، وشيك الحدوث كخسارة العدم.

إذن لا فائدة من القول بأنك في ريبة من الربح، وإنك على يقين من أنك تخاطر، وأن البعد الذي لا حد له بين يقينك بالمخاطرة وريبتك في الربح يساوي الخير المحدود الذي تعرضه بلا شك إلى لا نهائي غير محقق.

إن الأمر هنا لمختلف، فكل لاعب موقن بأنه يخاطر فيما هو مرتاب بالربح، وهو مع ذلك يخاطر ولا شك بالمحدود ليربح ربحا غير محقق، ويفعل ذلك دون أن يسيء إلى العقل.

ليس من بعد غير محدود بين هذا اليقين بالمخاطرة والشك بالربح، إن ذلك خطأ. والحقيقة أن هناك لا نهاية بين اليقين بالربح واليقين بالخسارة، ويفضي بنا ذلك إلى أن الحظوظ إذا تعادلت من جهة، ومن أخرى، تحتم اللعب بين متعادلين، وعندئذ يعادل يقين المخاطرة بشك الربح، وما كان تباعدهما مما لا حد له، وهكذا تقوم قضيتنا على قوة غير محدودة متى كانت حظوظ الربح والخسارة يعادل بعضها بعضا في الربح، وكان ما تخاطر به محدودا وما نتوخى ربحه غير محدود. إن في ذلك لتبيانا، وإذا كان في طاقة الناس أن يدركوا حقيقة من الحقائق، فالحقيقة تلك في طاقتهم[١]».

ويمكن تقريب الرهان بالجدول الآتي:

الرهان / الاحتمال	**الله موجود ٥٠٪**	**الله غير موجود ٥٠٪**
رهان مع وجود الله	تكسب كل شيء (مكاسب عظيمة لا نهائية)	لن تخسر الكثير، بل ربما تكسب الكثير في الحياة الدنيا بما تمتلكه من أخلاق وهدوء نفس وطمأنينة
رهان ضد وجود الله	تخسر مخاسر عظيمة (تكسب عذابا لا نهاية له)	لن تخسر كثيراً، فأنت لم تبذل شيئا لطاعة الإله. وعملت ما تكون أردت عمله في الحياة الدنيا

وهذا يوضح أن الربح في حالة الانقياد للإله أكثر بكثير من مضادة إرادته وأوامره[٢].

المطلب الثاني: مناقشة هذه الطريقة

تم توجيه عدة اعتراضات على هذه الطريقة من التفكير، ومن أهم هذه الاعتراضات:

---

(١) باسكال، خواطر باسكال، مرجع سابق، ص٨٣-٨٥.

(2) See: Hájek, Alan; Pascal's Wager, http://plato.stanford.edu/entries/pascal-wager/
First published Sat May 2, 1998; substantive revision Tue Nov 6, 2012

الاعتراض الأول: التظاهر بالإيمان من دون تحققه باطنيا، نفاق، فهذه الطريقة تعلم النفاق، وهو مناقض للإيمان

هل يكون من المقبول أن يتظاهر الواحد بالإيمان، وهو غير مؤمن فعلاً في داخله، ثم نقول له إنك سوف تنجو في الآخرة؟ ألا يكون ذلك كذبا على النفس، وتعليما للناس عدمَ الصدق، وحينئذ يكون الملاحدة على حق في زعمهم أن الأديان لا تعلم الناس الأخلاق الحسنة بل ضدها، فضلا عن مناقضتها للعقل؟

فلننظر هنا عما إذا كان يجب عليهم التظاهر بالإيمان بالله على الرغم من عدم قناعتهم. هل يمكن اعتبار التظاهر بالإيمان استراتيجية حسنة لأي إنسان يعتبر نفسه من الناحية الاجتماعية عضواً مسؤولاً؟

	الله موجود		**الله غير موجود**
	جزاء العمل	**جزاء الإيمان**	
التظاهر بالإيمان	عقاب	عقاب	خسارة محدودة (عدم مصداقية مع النفس)
عدم الإيمان بصدق	جزاء	عقاب	ربح محدود (الحياة بمصداقية)

كما في السابق، التظاهر بالإيمان لا يمكن أن يكون أبداً الاستراتيجية الأفضل مقارنة مع أن تكون صادقاً في عدم إيمانك، باستثناء حالة واحدة يكون فيها عقاب التظاهر بالإيمان (محاولة خداع الله) أقل شدة من عقاب عدم الإيمان. الإيمان الحقيقي ليس محل النقاش هنا لأننا نتكلم هنا عن الإيمان الذي يحدث بداخلنا وليس عن مظاهر خارجية[1].

الجواب: قد أشار كريسون إلى جواب ذلك فقال: «وعلى ذلك يرد الملحد بقوله: لا أستطيع أن أومن. إلا أن باسكال يحتفظ له بجوابين:

الأول: يستند إلى ملاحظة هامة [إنك غير مؤمن ولا ترغب في الإيمان، تصرف إذن كما

(1) See: رهان باسكال

http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B1%D9%87%D8%A7%D9%86_%D8%A8%D8%A7%D8%B3%D9%83%D8%A7%D9%84

لو كنت مؤمنا، اذهب إلى القداس، وتناول الماء المقدَّس] وكما قال مونتاني: [ستصبح في النهاية مؤمناً]، لأن حركات العبادة تؤدي إلى الإيمان ما دامت تؤدى في انتظام.

وثمة شيء آخر [إن الإرادة من الوسائل الأساسية للإيمان، لا لأنها تخلقه، بل لأن الأشياء تكون صحيحة أو باطلة بحسب نظرتنا إليها]، يكفي إذن أن نريد الإيمان إرادة حازمة، وأن نركز اهتمامنا على الأسباب الباعثة إلى الشك، كيما نكون في النهاية سادة إيماننا[1]».

وفي كلام باسكال ما يدل على ذلك، قال مخاطبا الملحد: «وأي ضرر يصيبك من ذلك؟ إنك ستصبح أميناً صالحاً، وديعاً، وفياً باراً، وصديقاً صدوقاً حقيقياً، في الواقع أنه لن تكون لك اللذات النتنة،والمجد والنعيم، ولكن ألا يكون لك غيرها، أقول لك إنه سيصيبك من ذلك مربح في هذه الحياة، وإنك في كل خطوة تخطوها تجد، من اليقين في الربح ومن العدم في كل ما تخاطر به، ما تعترف معه في النهاية بأنك راهنت على أمر أكيد غير متناه لم نعطِ بمقابله شيئاً[2]»

قال باسكال جوابا عن اعتراض الملاحدة بأن الإله إذا كان فعلا يأمرهم بالإيمان، فلم لم يظهر للناس أدلة كافية تبعثهم عليه: «تقضي قاعدة الرجحان بأن تجتهد في البحث عن الحقيقة، لأنك إذا متَّ ولم تعبد المصدر الحقيقيّ كنت هالكا، وقد تقول: «[لكنه لو شاء أن أعبده لترك لي دلائل على مشيئته]، إنه فعل، غير أنك تهمل البحث، فابحث، إن الأمر لجدير بذلك[3]».

ويعلق يوسف كرم -بكلام دقيق- على طريقة باسكال ويقرر أنه بعد الشك في القواعد العقلية ونجاعتها في هذا السبيل، «أراد أن يكون التدليل في العلم الطبيعي، وفي مصير الإنسان على السواء، بالتجربة (الظاهرة والباطنة) لا بالاستدلال العقلي، فشقَّ طريقاً سيلجه كثيرون من بعده: أشهرهم كانط، الذي يقدم العقل العملي على العقل النظري،

---

(١) باسكال، مرجع سابق، ص٥٨-٥٩

(٢) خواطر باسكال، مرجع سابق. ص٨٦.

(٣) المرجع السابق. ص٨٧.

وأصحاب البراجماتزم على اختلافهم الذين يمتحنون القضايا الميتافيزيقية بفائدتها العملية، والسبب واحد عندهم جميعا: هو الشكُّ في العقل، وإرادة تجاوز الحس مع ذلك[١]».

وهذا القول –أعني: تأثر كانط بباسكال- قد يكون صحيحا، بالنظر لمراعاة كليهما الناحية العملية، أما من النواحي الأخرى، كطريقة الاستدلال أو بناء الحجة، فلا، ولذلك فإننا نجد بعض الباحثين يعارض هذا الرأي القائل بأن كانط تأثر بباسكال من جهة أسلوب الاحتجاج، قال كريستوف لومير Christoph Lumer: «إنه قد يتوهم الواحد من النظرة الأولى أن كانط تأثر بباسكال، ولكن ذلك غير صحيح. فأحد حججه هو ضرورة الحرية لجعل العقل يحكم تصرفاتنا. وأساس هذه الحجة ليس الاعتقاد بأن وجود الحرية أفضل، وأننا نمارس حياتنا بناء على ذلك. ولكن: إن وجود الحرية نفسها شرط ضروري لتحقيق خير ما. حجة باسكال تقوم على: اعتقاد شيء ما (ف=وجود الله) هو الأفضل، وحجة كانط: (ف=وجود الحرية) شرط ضروريّ لخير ما[٢]».

الاعتراض الثاني: إرادة الاعتقاد وفرضه على النفس محال

إن طريقة باسكال مبنية في جزء منها على أن الإنسان مطلوب منه أن يريد الالتزام بالإيمان، من دون وجود ما يسوغ الإيمان ويرجحه على الإلحاد. وتوقيف الإيمان على مجرد الإرادة والرغبة مرفوض.

الجواب: لا نسلم ذلك هو جوهر كلام باسكال، كما تم توضيحه سابقاً، ولو سلِّم أن الإيمان محال بالإرادة وحدَها، إلا أن المطلوب في طريقته أن تفتح الإرادة الطريق لبناء الإيمان تدريجيا في نفس الإنسان عن طريق ممارسة الأعمال التي يقوم بها المؤمنون فعلياً. فليس المراد بإرادة الاعتقاد خلق الاعتقاد بالإرادة، بل توجيه النفس لتلقي أنوار الإيمان، وإزالة العوائق من طريقها، فإذا فعلت النفس ذلك، خلق الله الإيمان فيها، وأنعم عليها بذلك.

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص٩٢-٩٣.

(2) Lumer, christoph, Practical Arguments for Theoretical Theises, p:3. Argumentation 11 (1997), Pp:329-340.

الاعتراض الثالث: احتمال وجود إله يعاقب على الإيمان بالإله الآخر (تعدد الأديان)

الاحتمالات التي اعتمد عليها باسكال في رهانه غير تامة، فهو اعتبر أمرين فقط، وجود الإله وعدم وجوده، والسؤال هنا: ماذا لو كان هناك أكثر من إله في نفس الأمر، بحيث يعاقب كل إله على الإيمان بالآخر، فإن آمنت بأي واحد منهما، فالعقاب واقع عليك لا محالة.

الجواب: هذا احتمال مجرد، ولو سلِّم تنزلا، فمن المفروض أن كل واحد منهما لو كان إلها، لكان قادرا على حماية من آمن به من الإله الآخر. وبذلك يأمن المؤمن من العقاب المفترض.

ويمكن أن يصاغ هذا الإشكال بالصورة الآتية: لِمَ يفترض باسكال أن الإله الوحيد الذي يجب الإيمان به، والوظائف التعبدية الوحيدة هي المذكورة في المسيحية؟ فلم لا يعتبر الأوصاف التي وردت للإله الحق في الإسلام؟ وكذلك لم لا يأخذ في حسبانه العبادات والتكاليف الواردة في الإسلام أيضا؟ وحينئذ: فإن قلنا للإنسان إنك ينبغي أن تراهن على الإله، أو على الدين في مقابل الإلحاد، فعلى أي دين يراهن على دين الإسلام أو المسيحية أو غيرهما مثلاً[1]؟!

فحينئذ لو راهن الإنسان على دين المسيحية والتزم بالعبادات المفروضة فيه، فإن الإسلام سيرفض ذلك، وسوف يعاقبه الإله في نظر المسلمين في الآخرة، وإن التزم الإسلام فلن يقبل به الدين والتعاليم المسيحية. وحينئذ، فإن الإشكال سيبقى موجودا أمام الملحد، ولن يُحل إلا بالنظر والبرهان، والترجيح بين الأديان كذلك، ومعنى ذلك أن الطريقة الباسكالية غير كافية لإخراجه من الإلحاد.

على أنا لو فرضنا الرهان منصبا فقط على الإله بالصفات الصحيحة والمقبولة عند جميع الأديان (واجب الوجود، الغني، القدير، العليم،....الخ) وهذه الصفات لا اختلاف فيها بين الأديان. لو اعتبرنا هذه الصفات، وقلنا للإنسان عليك الرهان فقط على الإيمان بالإله، دون التشريعات والتكاليف التي اختلفت فيها الأديان. فهل ستبقى الإشكالية موجودة في هذه الحالة أيضا؟

يبدو أن الإشكالية أو جزأ منها سينحل، وجزأ منها سيبقى موجودا بصورة أو أخرى.

---

(1) Ibid, page: 2.
Argumentation 11 (1997) P.329-340.

فلو قلنا: إن الإنسان لم تصله الدعوة، أو لم تصله دعوة أي من الأديان عن طريق النقل، وراهن على الإله الحق في هذه الحالة بعقله فقط، فهو لا محالة فائز، على جميع المذاهب الإسلامية. فالمعتزلة يقولون بنجاته، وكذلك الماتريدية، لأنه عندهما التزم بالواجبات المطلوبة عقلا إذ لا تشريع في حقه، وأما الأشاعرة يقولون بنجاته قطعا إذ إنه عندهم غير مكلف أصلا.

أما لو قلنا: إن دعوة الأديان قد وصلته، وقامت عليه الحجة في البلاغ النقليّ، فيبدو أن الرهان لا ينجيه، وسيعود الإشكال السابق عند اعتبار تعدد الأديان التي بعضها في نفس الأمر حق قطعا، وبعضها غير حقٍّ، على الأقل في نظر أصحاب الأديان.

فالظاهر أن الإشكال سيبقى موجها، ولن تكفي طريقة باسكال لحله.

وأيضا: لو تم حساب احتمال وجود آلهة لا تتوافق صفاتها مع الإله المذكور في الأديان المشهورة (الإسلام، اليهودية، المسيحية) أي: الإله المتعين الواحد المفارق للخلق(١)، القائلة بوحدة الوجود مثلا، والهندوسية القائلة بالتناسخ، ونحوها، فسوف تزداد الإشكالية المذكورة.

الاعتراض الرابع: عدم الاقتناع بأن الثواب لانهاية له

وهذا راجع إما إلى عدم تصور اللانهاية، أو إلى عدم الاقتناع بأن الثواب/ الجزاء على الكفر سيكون لا نهاية له، والحال أن العمل المنجز من الإنسان نهائيّ(٢).

الجواب: الظاهر: أن هذا الاعتراض غير قوي، لأن كون الثواب/ العقاب لانهائيا أمر مذكور في الأديان بصورة ظاهرة، وبناء عليه، فسواء تصور ذلك الإنسان أو لم يتصوره، فقد علم أن الإله لا يكذب عليه عندما يقول له إنه سيثاب/ يجازى دائما، ولن يتوقف العذاب ولا الثواب.

وقد ناقش علماء الإسلام هذه الآراء فبين الأشعري أن الثواب والعقاب في أصلهما

---

(١) مع وجود تحفظات على سلامة بعض الأديان المذكورة من انحرافات في التوحيد. ولكن ليس المقام الآن مقام تدقيق لعقائدهم التي تمّ تحريفها ولو في بعض الجهات.

(2) See: Hájek, Alan; Pascal's Wager,

باختيار الله تعالى، فلا يجب عليه أي شيء منهما، فله أن يعاقب ويثيب من يشاء بما شاء[١]، وأما الماتريدي فبين أن الذنوب تتفاوت في نفسها والله لا يجزي السيئة إلا مثلَها، وكل عاص دون الكفر لا يعصي الله إلا وهو خائف وجل لوقت العصيان، فكان عقابه محدودا، أما الكافر فلما كان اعتقاده الكفرَ للأبد، كان عقابه للأبد[٢].

إشكال على هذا الجواب: يرد إشكال على هذا الجواب من جهتين

الأولى: على مذهب من يقول من المنتمين إلى الإسلام إن النار فانية، وإن الناس المعذَّبين فيها من الكفار سيبقون فيها فترة معينة محدودة فقط[٣]، ثم إما يفنون معها، أو تفنى هي ويخرجون منها بعدما يطهرون من معاصيهم إلى الجنة.

الجهة الثانية: على قول من يقول، نعم إن الكفار سيخلدون في النار، ولكن العذاب فيها سيستمر فترة محدودة معينة فقط، ثم سيتحول العذاب إلى عذوبة، وسوف يصبحون ملتذين بما نتخيله عذابا، بحيث لو خرجوا من النار إلى الجنة لتألموا غاية الألم[٤].

وأيضا على رأي الجهمية في فناء الجنة والنار، وأن أهل النار سيخرجون منها ويصيرون إلى الفرح بعد الحزن، وستفنى الجنة أيضا ويخرج أهلها كلهم منها، ويصيرون إلى الحزن بعد الفرح والسرور، فإن حجة الرهان ستضعف أيضاً[٥].

---

(١) انظر: ابن فورك، أبو بكر، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعريّ، تحقيق دانيال جيماريه، ص١٥١-١٥٧، دار المشرق، بيروت لبنان. ١٩٨٧م.

(٢) الماتريدي، أبو منصور، كتاب التوحيد، تحقيق بكر طوبال أوغلي، محمد آروشي، ص٤٥٧-٤٥٩، دار صادر ببيروت، ومكتبة الإرشاد بإستانبول. ط١ ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

(٣) قال بهذا الرأي ابن قيم الجوزية، ونسبه لشيخه ابن تيمية، وتوجد دلائل على قول ابن تيمية بهذا القول، انظر في هذا للباحث:

-أصحاب النار ومصيرهم في الكتاب والسنة وآراء الفرق الإسلامية، دار الفتح، ط١ ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م. المبحث العاشر بعنوان أصحاب النار ومصيرهم عند ابن تيمية ومن تبعه، ص١٥٧-١٨٧.

(٤) نسب هذا الرأي لابن عربي الصوفي الشهير، ولمراجعة رأيه والاطلاع على مواضع أقواله، انظر للباحث: كتاب أصحاب النار ومصيرهم، المبحث التاسع أصحاب النار عند ابن العربي، ص١٣٥-١٥٦.

(٥) ولبيان رأي الجهمية: ينظر

وممن قال بنحو هذه الآراء من الغربيين: أبرهارد الذي عارض أن يكون غضب الله على إنسان لخطاياه إلى الأبد، وقال إن هذا غير معقول، فمحبة الإله ستنتهي إلى أن يمنح عباده جميعهم خلاصهم، فالعقاب في جهنم محدود، ورد عليه لبينتز في مقالة (حول العقاب الأبدي)، وانتصر ليسنج لأبرهارد في هذه القضية مع تعصبه وإعجابه لليبنتز[1].

فبالنظر لهذه المذاهب، ربما سيفشل الرهان أيضا، لأن الإنسان لعدم تصوره إمكانية النعيم اللانهائي، أو لعدم قناعته بوجود الإله أو لأي سبب من الأسباب الأخرى، قد يقول فلنفرض أن العذاب سيقع، ولكنْ هناك احتمال أن لا يستمر العذاب بناء على هذين القولين. وبناء على ذلك، فلا مانع من بقائه على الكفر ومن عدم انقياده للإيمان، لأن خسارته لن تكون عظيمة جداً، ففي الحالة الأولى لن يبقى العذاب إلى ما لا نهاية، إذ بفنائه وانعدامه مع النار لن يصبح شيئاً، وقد يقبل ذلك في مقابل التنعم بنعيم الدنيا الظاهر المحسوس، أو أنه سينقطع وسيخرج من النار إلى الجنة، وكذلك على الحالة الثانية فسوف يتحول العذاب إلى عذوبة، حسب الزعم السابق.

الاعتراض الخامس: إيرادات خلقية

قد يقال: إن اختيار الرهان مع الإله (أي الإيمان به) إنما هو نتيجة لبعض المبادئ والمعايير الأخلاقية المعينة التي تدفع الإنسان لذلك، وقد توجد معايير أخرى أخلاقية تتنافى مع ذلك.

-البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ص٢١١. دار المعرفة لبنان بيروت، بلا تاريخ.

-الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق د. محمد زينهم محمد عزب. ص٧٥، مكتبة مدبولي القاهرة. ط١ ١٩٩٣م-١٤١٣هـ

-الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ١/ ٩٩.

-وللباحث في كتاب أصحاب النار ومصيرهم بحث خاص برأي الجهمية، ص١٠١-١٠٦.

(١) انظر في هذا كله:

كوشل، كارل يوسف، الأديان من التنازع إلى التنافس، لايسنج وتحدي الإسلام، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، ص١٧١ وما بعدها.نشر: كلمة، أبو ظبي للثقافة والتراث. ط١ ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

منها: أن الرهان مع الإله يفسد النظام الأخلاقي الداخلي للإنسان، لأنه يجعل المعيار الذي ينقاد له الإنسان خارجيا، ليس عقلانيا داخليا، وذلك تبعا لقاعدة كانط الأخلاقية يخرب المجتمع فضلا عن الفرد.

ومنها: هذا الرهان يؤدي إلى جعل الأفراد يسارعون إلى التصديق بسذاجة ومن دون أدلة وحجج كافية، وهذا النهج إذا شاع يؤدي إلى فساد المعايير الاجتماعية من التثبت والاحتراز ونحو ذلك.

ومنها: أن هذه الخطة الإلهية الوهمية نفسها غير أخلاقية، إذ كيف يعاقب غير المؤمن وهو لم يجد أدلة كافية تدفعه إلى الإيمان، ويزداد الإشكال ظهوراً إذا كان الإنسان صادقا في عمله وبحثه ولم يجد ما يقنعه، وكيف يكافأ إنسان بثواب لا نهائي على عمل محدود[1]؟

والجواب عن الأول: بعدم التسليم، فهذا الإفساد المزعوم إنما يتمشى على نظرية كانط، ونحن لا نوافق كانط على أن الأمر والنهي إن جاء من خارج الإنسان، فإنه سيعمل على إفساد فطرته وإفساد النظام الاجتماعي، بل نقول إنه لا يمكن عادة تكامل المجتمع ولا سداد طريقته إلا بأن يتلقى الأوامر من الإله.

والجواب عن الثاني: أنا إن قلنا بأن الشخص لا يطلب منه البحث عن الأدلة والحجج المؤيدة لإيمانه، فسيكون الإيراد صحيحا إلى حد ما، ولكن لنا أن نقول إنه مع ذلك يجب على الإنسان العمل على تعليم نفسه الحجج والبينات على الإيمان، فإن فعل ذلك خرج عن الإشكال والمفسدة وسوأة التقليد الساذج.

والجواب عن الثالث: أما مكافأة الإنسان بأكثر مما عمل، فهذا راجع لفضل الله، ولا شيء يوجب التحجير على الإله الفاعل المختار. وأما أن الإنسان قد يبذل جهده ويكون صادقا ومع ذلك لا يستدل على الإيمان، فكيف يعاقَبُ؟ فهناك جوابان مشهوران:

الأول عدم تسليم وقوع ذلك عادة، أي عدم تسليم إمكان تحقق البحث الصحيح بدون تعصب، وبدون تعنت، ومع ذلك لا يصل إلى الحق الواضح! فمع وجود الأدلة المتظاهرة على الإيمان والإله الحق، وبعد بلوغ الشريعة إلى الإنسان، يستحيل عادة أن يكون الإنسان صادقاً في نظره، ولا يجد الحق ولا يقع عليه.

(1) Ibid.

والثاني: لو فرضنا ذلك تنزلا، فلنا أن نقول كما قال بعض العلماء إن الإله إذا علم صدق الإنسان وبذله ما يستطيع من الجهد للنظر، وعلم عدم تعنته في استمراره على عدم التصديق بعد ذلك، فإنه يتفضل عليه بالرحمة والإخراج من العذاب إن عذبه، ويكون كمن لم تبلغه الدعوة أصلا.

المطلب الثالث: طريقة باسكال في ضوء علم الكلام

سنحاول الكلام في هذا المطلب الكلام على أمرين مهمين:

الأول: يتعلق بالطريقة التي اقترحها الإمام الغزالي في كتاب إحياء علوم الدين، تلك الطريقة التي تشابه إلى حدٍّ كبير ما ذكرناه عن باسكال، إلا أننا سنرى أنه اجتنب في سوقها وتقريرها كثيراً من الإشكالات التي ترد على باسكال.

والثاني: مفهوم الإيمان الاحتياطي ومعه إيمان المقلد، لما لهما من علاقة ظاهرة بطريقة باسكال.

أولا: طريقة الإمام الغزالي في تقرير هذا المسلك

بنى الغزالي مسلكه هذا على أن انحراف الناس عن الدين الحق نوع من أنواع الغرور، وبين الغرور بقوله: «الغرور عبارة عن بعض أنواع الجهل، إذ الجهل هو أن يعتقد الشيء ويراه على خلاف ما هو به، والغرور هو جهل إلا أن لك جهل ليس بغرور، بل يستدعي الغرور: مغروراً فيه مخصوصاً ومغروراً به وهو الذي يغره. فمهما كان المجتهد المعتقد شيئاً يوافق الهوى وكان السبب الموجب للجهل شبهة ومخيلة فاسدة يظن أنها دليل ولا تكون دليلاً سمي الجهل الحاصل به غروراً. فالغرور هو سكون النفس إلى ما يوافق الهوى، ويميل إليه الطبع عن شبهة وخدعة من الشيطان فمن اعتقد أنه على خير إما في العاجل أو في الآجل عن شبهة فاسدة فهو مغرور، وأكثر الناس يظنون بأنفسهم الخير وهم مخطئون فيه، فأكثر الناس إذن مغرورون وإن اختلفت أصناف غرورهم واختلفت درجاتهم، حتى كان غرور بعضهم أظهر

وأشد من بعض، وأظهرها وأشدها غرور الكفار وغرور العصاة والفساق[1]». فالغرور سكون النفس بناء على جهل، وحلّ الغرور والتخلص من آفته المَرَضِيَّة بأن يتم بيان هذا الجهل، لكي يتمكن الإنسان من الابتعاد عنه.

وقد سلك الغزالي في بيان أساس الغرور في صورة قياسين اثنين، قام بتحليلهما بطريقة بارعة، وبين وجه المغالطة في كل واحد منهما:

القياس الأول: الدنيا نقد والآخرة نسيئة، والنقد أفضل ومقدَّم

المقدمة الأولى: الدنيا نقد والآخرة نسيئة.

المقدمة الثانية: النقد أفضلُ من النسيئة.

النتيجة: إذن: الدنيا أفضل من الآخرة.

والأفضل هو الذي ينبغي ترجيحه وتقديمه على المفضول، فلا بدَّ من إيثار الدنيا على الآخرة.

نقد هذا القياس على طريقة الغزالي:

المقدمة الأولى: يسلم الغزالي المقدمة الأولى القائلة بأن الدنيا نقد والآخرة نسيئة.

المقدمة الثانية: يعارض الغزالي المقدمة الثانية التي تقرر أن النقد أفضل من النسيئة على الإطلاق، بوجوه:

الوجه الأول: من قال إن النقد خير من النسيئة، إنما أراد إذا كان النقد والنسيئة متساويين في القيمة، فالنقد أفضل من النسيئة، ولكن هذا لا يستلزم أن النقد أفضل إذا كان النسيئة أكثر قيمة من النقد، ولذلك نرى كثيرا من التجار يبيعون بالنسيئة لأجل الربح الأعلى، ويفضلون ذلك على النقد. فما بالك إذا كانت قيمة الآخرة ومنافعها لا تقاس في مقابل منافع الدنيا.

الوجه الثاني: ضرب أمثلة على أن النسيئة قد تكون أفضل إذا كان الناصح بها أحكم وأوثق، مثل الطبيب الذي يمنع المريض من الأكل الآن، ويجبره على ابتلاع الدواء المرّ غير

(١)الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ص١٠٤٥، دار الكتاب الحديث في مجلد واحد.

المستساغ، لأجل نفعه المتأمل، وكالتاجر الذي يغامر بأمواله الحاضرة بين يديه لأجل أموال ومنافع أعلى وأكثر في المستقبل. وهكذا.

الوجه الثالث: يقرر الغزالي بطريقة بارعة أن: «أقصى عمر الإنسان مائة سنة وليس هو عشر عُشير من جزء ألف ألف جزء من الآخرة. فكأنه ترك واحداً ليأخذ ألف ألف بل ليأخذ ما لا نهاية له ولا حدّ، وإن نظر من حيث النوع رأى لذات الدنيا مكدرة مشوبة بأنواع المنغصات ولذات الآخرة صافية غير مكدرة، فإذن قد غلط في قوله: النقد خير من النسيئة»اهـ، وهذا مقارب تماما لرهان باسكال، فهو يقارن احتمالين بعضهما ببعض، ويرجح، مع التنبيه على أن لذات الدنيا مع كونها لا تزيد في أغلب الأحيان على مائة سنة، وهي غالب عمر الإنسان، فهي أيضاً غير خالصة بل يشوبها كثير من المكدرات، بخلاف لذات الآخرة التامة الكاملة والدائمة من حيث الزمان. ولا ريب أن قياس المتناهي إلى غير المتناهي في الزمان والكيفية، كالعدم، فمن يقدم لذات الحياة الدنيا على لذات الآخرة فكأنه يقدم العدم على الوجود التام الكامل.

هذا حاصل ما قرره الغزالي في مناقشة القياس الأول.

وبهذا يتبين أن القياس الأول الذي يعتمدون عليه في موقفهم هذا، قياس باطل غير منتج على سبيل الضرورة كما يتوهمون. فهو غير مفيد ولا يصح الاعتماد عليه في موقفهم ذلك.

القياس الثاني: لَذّاتُ الدنيا مقطوع بها، ولذَّات الآخرة مشكوك فيها، والقطع مُقَدَّمٌ على الشكّ

المقدمة الأولى: لذات الدنيا مقطوع بأنها لذات موجودة، ولذات الآخرة مشكوك في وجودها.

المقدمة الثانية: المقطوع به أفضل من المشكوك فيه.

النتيجة: فاللذات الدنيوية أفضل من اللذات الأخروية، وهذا يستلزم أن لا نترك لذات الدنيا المقطوع بها، لأجل لذات الآخرة المشكوك فيها.

نقد الغزالي لهذا القياس:

لم يسلِّم الغزالي أيا من مقدمتي هذا القياس، وبيان ذلك:

الاعتراض على المقدمة الأولى: هذه المقدمة غير مسلمة، فالآخرة ليس مشكوكا فيها، فإن الأنبياء والعلماء والأولياء يثبتونها. وذلك بمسلكين:

١- الوحي للأنبياء والإلهام للأولياء، وقد قام الدليل على صدق الأنبياء وعلى أن معرفتهم ليست مجرد هوى، بل هي رؤية حقيقية وحسية تامة، فتقليدهم ليس كتقليد غيرهم، وقد قام الدليل على صدقهم من حيث قام على أنهم أنبياء من عند الله.

٢- طريق الإيمان والتصديق تقليداً للأنبياء والأولياء وهم لا يتبعون مجرد الهوى والوهم، «وذلك أيضاً يزيل الغرور وهو مدرك يقين العوام وأكثر الخواص» ولو قلدهم عامة الناس، وجزموا بالآخرة بناء على قولهم وتأكيدهم، فهذا لا يبقى شكا مطلقاً، بل هو في أضعف أحواله تقليد لمن ينبغي تقليده في مثل هذه الأمور، كما يقلد العامي الطبيبَ في اختيار الدواء الذي يشفيه.

الاعتراض على المقدمة الثانية: لا نسلم أن المتيقن أفضل من المشكوك فيه، إلا إذا كان يترتب عليهما نفس الثمرة والمقدار نفسه من النفع، أما إذا كان المشكوك فيه والمحتمل أعظم قيمة، فقد يكون أفضل من المتيقن. «فالتاجر في تعبه على يقين وربحه على شكٍّ، والمتفقه في جهاده على يقين وفي إدراكه رتبة العلم على شك، والصياد في تردد في المقتنص على يقين وفي الظفر بالصيد على شك»، ومع ذلك نرى هؤلاء كلهم يسعون لما هم غير متيقنين به، ويبذلون ما هم متيقنون به من تعب وجهد في سبيله لأنهم يحسبونه أعظم نفعا لهم. فالتاجر يبذل نفقته وخسارته المحدودة في سبيل الربح الجزيل غير المتيقن، وهكذا المريض يقاسي تعب الدواء ومشقته في سبيل الشفاء، وهكذا.

ثم يقيس الغزالي الاعتقاد بالآخرة على هذا النسق فيقول: «فكذلك مَنْ شكَّ في الآخرة فواجب عليه بحكم الحزم أن يقول: أيام الصبر قلائل وهو منتهى العمر بالإضافة إلى ما يقال من أمر الآخرة، فإن كان ما قيل فيه كذباً؛ فما يفوتني إلا التنعم أيام حياتي وقد كنت في العدم من الأزل إلى الآن لا أتنعم، فأحسب أني بقيت في العدم. وإن كان ما قيل صدقاً، فأبقى في النار أبد الآباد وهذا لا يطاق».

وهذه صورة تامة من رهان باسكال كما هو واضح، يضاف إليها ما زاده الغزالي على تقريره لعلاج النفس البشرية من هذه الآفة.

وبالتالي فإن هذا القياس أيضا غير مفيد لمقصودهم، ولا يصح لهم بناء موقفهم عليه.

سوق كلام الغزالي:

نرى أنه لا بدَّ من نقل كلام الغزالي بنصه في هذا الموضع، فهو في غاية النفع والفائدة، وذلك لكي نتمم الغرض على وجهه، كما قمنا بنقل كلام باسكال من قبلُ، وليتمكن الباحثون من المقارنة بينهما من الوجه الذي يبغون.

ذكر الإمام الغزالي هذا المسلك في كتاب إحياء علوم الدين في كتاب ذم الغرور[1]، فقال بعد بيان أن كثيرا من الناس يقدمون هواهم ولذاتهم المبنية على جهل لاغترارهم، ويشترك في ذلك الكفار والعصاة من المؤمنين: «فأكثر الناس إذن مغرورون، وإن اختلفت أصناف غرورهم واختلفت درجاتهم، حتى كان غرور بعضهم أظهر وأشد من بعض، وأظهرها وأشدها غرور الكفار وغرور العصاة والفساق، فنورد مثالا لهما لحقيقة الغرور:

المثال الأول: غرور الكفار، فمنهم من غرته الحياة الدنيا، ومنهم من غرّه بالله الغرور، أما الذين غّرتهم الحياة الدنيا:

فهم الذين قالوا: النقد خير من النسيئة والدنيا نقد والآخرة نسيئة، فهي [أي الدنيا] إذن خير [أي أفضل من الآخرة]، فلا بدَّ من إيثارها.

وقالوا: اليقين خير من الشك، ولذات الدنيا يقين ولذات الآخرة شك، فلا نترك اليقين بالشك.

وهذه أقيسة فاسدة تشبه قياس إبليس حيث قال: (أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) [ص:٧٦]، وإلى هؤلاء الإشارة بقوله تعالى: (أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون) [البقرة: ٨٦].

وعلاج هذا الغرور إما بتصديق الإيمان وإما بالبرهان؛ أما التصديق بمجرد الإيمان فهو

---

(١) الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ص١٠٤٥ وما بعدها، دار الكتاب الحديث في مجلد واحد.

أن يصدق الله تعالى في قوله: (ما عندكم ينفد وما عند الله باق) [النحل: ١٧]، وفي قوله عز وجل: (وما عند الله خير) [الشورى: ٣٦]، وقوله: (والآخرة خير وأبقى) [الأعلى: ١٧]، وقوله: (وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور) [آل عمران: ١٨٥]، وقوله (فلا تغرنكم الحياة الدنيا) [لقمان: ٣٣]، وقد أخبر رسول الله ﷺ بذلك طوائف من الكفار فقلدوه وصدقوه وآمنوا به ولم يطالبوه بالبرهان[١]، ومنهم من قال: نشدتك الله أبعثك الله رسولاً؟ فكان يقول: «نعم» فيصدق[٢]، وهذا إيمان العامة وهو يخرج من الغرور، وينزل هذا منزله تصديق الصبي والده في أن حضور المكتب خير من حضور الملعب مع أنه لا يدري وجه كونه خيراً.

وأما المعرفة بالبيان والبرهان فهو أن يعرف وجه فساد هذا القياس الذي نظمه في قلبه الشيطان، فإن كل مغرور فلغروره سبب، وذلك السبب هو دليل، وكل دليل فهو نوع قياس يقع في النفس ويورث السكون إليه وإن كان صاحبه لا يشعر به ولا يقدر على نظمه بألفاظ العلماء.

فالقياس الذي نظمه الشيطان فيه أصلان:

أحدهما: أن الدنيا نقد والآخرة نسيئة، وهذا صحيح.

والآخر: قوله: إن النقد خير من النسيئة.

وهذا محل التلبيس فليس الأمر كذلك، بل إن كان النقد مثل النسيئة في المقدار والمقصود فهو خير، وإن كان أقل منها فالنسيئة خير، فإن الكافر المغرور يبذل في تجارته درهماً ليأخذ عشرة نسيئة، ولا يقول: النقد خير من النسيئة فلا أتركه، وإذا حذره الطبيب الفواكهَ

---

(١) من ذلك إسلام الأنصار وبيعتهم، وهي عند أحمد من حديث جابر وفيه: «حتى بعثنا الله إليه من يثرب فآويناه وصدقناه فيخرج الرجل منا فيؤمن به ويقرئه القرآن فينقلب إلى أهله فيسلمون بإسلامه...الحديث»، وهو عند أحمد بإسناد جيد.

(٢) متفق عليه من حديث أنس في قصة ضمام بن ثعلبة، وقوله للنبي صلى الله عليه وسلم: آله أرسلك للناس كلهم؟ فقال: اللهم نعم، وفي آخره: فقال الرجل آمنت بما جئت به. وللطبراني من حديث ابن عباس في ضمام قال: نشدتك الله أهو أرسلك بما أتتنا كتبك، ووأتتنا رسلك أن نشهد أن لا إله إلا الله وأن ندع اللات والعزى؟ قال: «نعم». الحديث.

ولذائذ الأطعمة ترك ذلك في الحال خوفاً من ألم المرض في المستقبل؛ فقد ترك النقد ورضي بالنسيئة. والتجار كلهم يركبون البحار ويتعبون في الأسفار نقداً لأجل الراحة والربح نسيئة، فإن كان عشرة في ثاني الحال خيراً من واحد في الحال فانسب لذةَ الدنيا من حيث مدتُها إلى مدة الآخرة، فإن أقصى عمر الإنسان مائة سنة وليس هو عشر عُشير من جزء ألف ألف جزء من الآخرة. فكأنه ترك واحداً ليأخذ ألف ألف بل ليأخذ ما لا نهاية له ولا حدّ، وإن نظر من حيث النوع رأى لذات الدنيا مكدرة مشوبة بأنواع المنغصات ولذات الآخرة صافية غير مكدرة، فإذن قد غلط في قوله: النقد خير من النسيئة، فهذا غرور منشؤه قبول لفظ عام مشهور أطلق وأريد به خاص، فغفل به المغرور عن خصوص معناه. فإن من قال: النقد خير من النسيئة، أراد به خيراً من نسيئة هي مثله وإن لم يصرح به.

وعند هذا يفزع الشيطان إلى القياس الآخر وهو: أن اليقين خير من الشكِّ، والآخرة شكٌّ.

وهذا القياس أكثر فساداً من الأول لأن كلا أصليه باطل، إذ اليقين خير من الشكّ إذا كان مثله[1]، وإلا فالتاجر في تعبه على يقين وربحه على شكٍّ، والمتفقه في جهاده على يقين وفي إدراكه رتبة العلم على شك والصياد في تردد في المقتنص على يقين وفي الظفر بالصيد على شك، وكذا الحزم دأب العقلاء بالاتفاق وكل ذلك ترك اليقين بالشك، ولكن التاجر يقول: إن لم أتجر بقيت جائعاً وعظم ضرري، وإن اتجرت كان تعبي قليلاً وربحي كثيراً؛ وكذلك المريض يشرب الدواء البشع الكريه وهو من الشفاء على شك ومن مرارة الدواء على يقين، ولكن يقول: ضرر مرارة الدواء قليل بالإضافة إلى ما أخافه من المرض والموت.

فكذلك مَنْ شكَّ في الآخرة فواجب عليه بحكم الحزم أن يقول: أيام الصبر قلائل وهو منتهى العمر بالإضافة إلى ما يقال من أمر الآخرة، فإن كان ما قيل فيه كذباً؛ فما يفوتني إلا التنعم أيام حياتي وقد كنت في العدم من الأزل إلى الآن لا أتنعم، فأحسب أني بقيت في العدم. وإن كان ما قيل صدقاً، فأبقى في النار أبد الآباد وهذا لا يطاق. ولهذا قال علي كرم الله وجهه لبعض الملحدين: إن كان ما قلته حقاً فقد تخصلت وتخلصنا، وإن كان ما قلناه حقاً فقد

---

(١) أي إذا كان مثله في الأثر والنتيجة والفائدة. والمراد بالشك هنا ما لا نجزم به.

تخلصنا وهلكت: وما قال هذا عن شك منه في الآخرة ولكن كلم الملحد على قدر عقله وبين له أنه وإن لم يكن متيقناً فهو مغرور.

وأما الأصل الثاني من كلامه: وهو أن الآخرة شك، فهو أيضاً خطأ بل ذلك يقين عند المؤمنين وليقينه مدركان.

أحدهما: الإيمان والتصديق تقليداً للأنبياء والعلماء، وذلك أيضاً يزيل الغرور وهو مدرك يقين العوام وأكثر الخواص، ومثالهم مثال مريض لا يعرف دواء علته، وقد اتفق الأطباء وأهل الصناعة من عند آخرهم على أن دواءه النبت الفلاني فإنه تطمئن نفس المريض إلى تصديقهم ولا يطالبهم بتصحيح ذلك البراهين الطبية، بل يثق بقولهم ويعلم به، ولو بقي سواديٌّ أو معتوه يكذبهم في ذلك وهو يعلم بالتواتر وقرائن الأحوال أنهم أكثر منه عدداً وأغزر منه فضلاً وأعلم منه بالطب، بل لا علم له بالطب، فيعلم كذبه بقولهم ولا يعتقد كذبهم بقوله، ولا يغتر في علمهم بسببه، ولو اعتمد قوله وترك قول الأطباء كان معتوهاً مغروراً، فكذلك من نظر إلى المقرين بالآخرة والمخبرين عنها، والقائلين بأن التقوى هو الدواء النافع في الوصول إلى سعادتها، وجدهم خير خلق الله وأعلاهم رتبة في البصيرة والمعرفة والعقل، وهم الأنبياء والأولياء والحكماء والعلماء واتبعهم عليه الخلق على أصنافهم، وشذ منهم آحاد من البطالين غلبت عليهم الشهوة ومالت نفوسهم إلى التمتع، فعظم عليهم ترك الشهوات وعظم عليهم الاعتراف بأنهم من أهل النار فجحدوا الآخرة وكذبوا الأنبياء، فكما أن قول الصبي وقول السوادي لا يزيل طمأنينة القلب إلى ما اتفق عليه الأطباء، فكذلك قول هذا الغني الذي استرقته الشهوات لا يشكك في صحة أقوالها الأنبياء والأولياء والعلماء. وهذا القدر من الإيمان كاف لجملة الخلق، وهو يقين جازم يستحق على العمل لا محالة والغرور يزول به.

وأما المدرك الثاني لمعرفة الآخرة فهو الوحي للأنبياء والإلهام للأولياء، ولا تظنن أن معرفة النبي عليه السلام لأمر الآخرة ولأمور الدين تقليدٌ لجبريل عليه السلام بالسماع منه، كما أن معرفتك تقليد للنبي ﷺ حتى تكون معرفتك مثل معرفته، وإنما يختلف المقلَّد فقط وهيهات! فإنَّ التقليد ليس بمعرفة بل هو اعتقاد صحيح والأنبياء عارفون ومعنى معرفتهم

أنه كشف لهم حقيقة الأشياء كما هي عليها فشاهدوها بالبصيرة الباطنة كما تشاهد أنت المحسوسات بالبصر الظاهر، فيخبرون عن مشاهدة لا عن سماع وتقليد[1]».

ثم شرع في بيان كيفية مخالفة معرفة الأنبياء لمعارف غيرهم. إلى أن قال:

«ولنرجع إلى الغرض المطلوب فالمقصود أن غرور الشيطان بأن الآخرة شك يُدفع إما بيقين تقليدي، وإما ببصيرة ومشاهدة من جهة الباطن.

والمؤمنون بألسنتهم وبعقائدهم إذا ضيعوا أوامر الله تعالى وهجروا الأعمال الصالحة ولابسوا الشهوات والمعاصي فهم مشاركون للكفار في هذا الغرور لأنهم آثروا الحياة الدنيا على الآخرة، نعم أمرهم أخف لأن أصل الإيمان يعصمهم عن عقاب الأبد فيخرجون من النار ولو بعد حين، ولكنهم أيضاً من المغرورين فإنهم اعترفوا بأن الآخرة خير من الدنيا ولكنهم مالوا إلى الدنيا وآثروها[2]» وذلك لأن العمل مطلوب منهم أيضا كما طلب الإيمان، ولذلك يعاقب الفاسقوالعاصي في النار مدة، فشابه من هذه الجهة الكفارَ».

ثانيا: مفهوم الإيمان الاحتياطي والتقليد غير الجازم

رأينا أن رهان باسكال قد يكون في اعتبار بعض الناس كافيا للإيمان، ولكن بناء الإيمان على مجرد هذه المرتبة من تعلق النفس بقضايا الإيمان، وهي مرتبة لا تنافي الشك والتردد لا يرضى به المتكلمون كما هو معلوم، فإن المطلوب في الإيمان الجزم، ولو تقليداً من غير معرفة الدليل. ومن هذه الجهة فإنهم بناء على أصولهم يرفضون طريقة باسكال بناء على هذا الفهم. ولكنا رأينا أن باسكال قد يريد من الإنسان أن يتخذ هذه الطريقة مجرد خطوة تدخله إلى الدين، ليمارسه بعد ذلك ممارسة عملية، وهو يراهن أن القطع والجزم سيحل في نفس هذا السالك، وينتفي الشك والتردد، فباعتبار هذا المآل، لا إشكال فيها ولو كان في مبدأ أمره شاكاً، فحاله بعد السكون والجزم سيكون كحال المقلد، الذي مارس تعاليم الدين وشعائره وسكنت نفسه إليه بما رأى فيه، وهذا قريب من البرهان الإني لا البرهان اللمي، أعني أنه قريب من أن يرى إنسان أخلاق المسلمين وأحكامهم العظيمة المبنية على العدل والمنافع التي

---

(١) إحياء علوم الدين، المرجع السابق.

(٢) المرجع نفسه.

لا مضار فيها، فيكفيه مجرد ذلك ليدخل في الإسلام، وقد كان كثير من الناس يدخلون الإسلام بهذه الطريقة العملية بما يرونه من آثار الدين على أخلاق متبعيه. وباعتبار هذا اللحاظ لا نرى إشكالا ظاهرا عليها.

فلنذكر الآن بعض التفاصيل مما يتعلق بأحكام المقلد والشك وما يسميه العلماء بالإيمان الاحتياطي إذا بني على الشك واستمر الشك وعدم الجزم فيه.

لا ريب في أن علماء الإسلام ومتكلميهم يرفضون هذه الطريقة إذا قال القائل بها إن صاحبها محقق للإيمان، في حال تردده، فقد أطبقوا على اشتراط انتفاء التردد في الإيمان، واشترطوا فيه -وإن كان على سبيل التقليد- الجزمَ بلا تردد أصلاً، ونصَّ بعضهم على فساد طريقة الإيمان الاحتياطي، ومن ذلك ما قال الإمام البيهقي (ت ٤٥٨هـ): «المقلد من تدين ما تدين لأنه دين آبائه وقرابته وأهل بلده وليس عنده وراء ذلك حجة يأوي إليها، والمرتاب من يقول: اعتقدت الإسلام وتابعت أهله احتياطا لنفسي، فإن كان حقا فقد فزت، وإن لم يكن من ذلك شيء لم يضرني، وواحد من هذين ليس بمسلم[(١)]». فالمرتاب لا يقبل إيمانه كما صرح البيهقي، وغيره كما سيأتي قريباً.

واحتج البيهقيُّ بما روي عن أم سلمة زوج النبي ﷺ قالت: إن النبي ﷺ لما فتن أصحابه بمكة، أشار عليهم أن يلحقوا بأرض الحبشة فذكر الحديث بطوله، إلى ان قال: فكلمه جعفر يعني النجاشي قال: كنا على دينهم -يعني دين أهل مكة- حتى بعث الله عز وجل فينا رسولاً نعرف نسبه وصدقه وعفافه، فدعانا إلى أن نعبد الله وحده ولا نشرك به شيئا، ونخلع ما يعبد قومنا وغيرهم من دونه، وأمرنا بالمعروف ونهانا عن المنكر، وأمرنا بالصلاة والصيام والصدقة وصلة الرحم، وكل ما يعرف من الأخلاق الحسنة[(٢)].

فهذا القول من الإمام البيهقي صريح في أن طريقة الإيمان الاحتياطي غير منجية لصاحبها، ولا تكفي، والطريقة التي ذكرها في الاحتياط هي عينها الطريقة التي اقترحها باسكال كما رأينا.

---

(١)البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، (١/ ٩٢). دار الكتب العلمية – بيروت – ١٤١٠، ط١.

(٢) المرجع السابق، (١/ ٩٤).

ومسألة المؤمن على سبيل الاحتياط غير مسألة المؤمن المقلد، فلهذا جرى أغلب أهل العلم على أن إيمانه مقبول بشرط أن يكون عن يقين وجازما لا تردد فيه، وأن يكون بحيث لو شُكِّكَ لم يتشكَّك،

قال الغزنوي الحنفي (٥٩٣هـ): «إيمان المقلد صحيح، وهو الذي اعتقد جميع ما فرض عليه من حدوث العالم، ووجود الصانع وقدمه ووحدانيته بجميع صفاته، وإرسال رسله وإنزال كتبه، وغير ذلك، اعتقادا صحيحا جزما بلا شك وارتياب، من غير دليل عقليٍّ، فهذا مؤمن وإيمانه صحيح في الدنيا والآخرة[(١)]».

وقال تاج الدين السبكي (٦٤٦هـ) موافقاً والدَه الإمامَ التقي السبكيّ في فتاويه: «التقليد: يطلق تارة بمعنى قبول قول الغير بغير حجة، ويسمى اتباع العامي لإمامه تقليدا على هذا، وهو العرف. وتارة بمعنى الاعتقاد، والجازم لا لِموجبٍ[(٢)]، والتقليد بالمعنى الأول قد يكون ظنا، وقد يكون وهما، كما في تقليد إمام في فرع من الفروع مع تجويز أن يكون الحق في خلافه، ولا شك أن هذا لا يكفي في الإيمان عند الأشعري، وسائر الموحدين[(٣)]». وأيده الإمام الزركشي فقال: «فإن التَّقْلِيدَ بهذا الْمَعْنَى قد يَكُونُ ظَنّاً وقد يَكُونُ وَهْماً فَهَذَا لَا يَكْفِي في الْإِيمَانِ، أَمَّا التَّقْلِيدُ بِمَعْنَى الِاعْتِقَادِ الْجَازِمِ لَا الْمُوجِب فلم يَقُلْ أَحَدٌ إنَّهُ لَا يَكْفِي في الْإِيمَانِ إلَّا أبو هَاشِمٍ من الْمُعْتَزِلَةِ[(٤)]».

---

(١)الغزنوي الحنفي، جمال الدين أحمد بن محمد، كتاب أصول الدين، تحقيق: الدكتور عمر وفيق الداعوق، ص٢٥٨، دار البشائر الإسلامية - بيروت - لبنان - ١٤١٩ - ١٩٩٨، ط١.

(٢) أي بلا دليل.

(٣)السبكي، تاج الدين أبي النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب،، ت: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، (٤/ ٥٨٥)، عالم الكتب - لبنان / بيروت - ١٩٩٩م - ١٤١٩هـ، ط١.

- السبكي، الامام أبي الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي، فتاوى السبكي، (٢/ ٣٦٥)، دار المعرفة - لبنان/ بيروت، بلا تاريخ.

(٤)الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله،البحر المحيط في أصول الفقه، ت: ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د. محمد محمد تامر، (٤/ ٥٦١). دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ط١.

وبين الإمام التفتازاني أن الجمهور على صحة إيمان المقلد، ثم قال مفرقا بينه وبين إيمان اليائس وسبب عدم صحة إيمان اليائس: «ذهب الماتريدي وكثير من المحققين إلى أن إيمان اليأس إنما لم ينفع لأنه إيمان دفع عذاب لا إيمان حقيقة، ولأنه لا يبقى للعبد حينئذ قدرة على التصرف في نفسه والاستمتاع بها، لأن عذاب الدنيا مقدمة لعذاب الآخرة، إذ ربما يموت العبد فيه فينتقل إلى عذاب الآخرة، بخلاف إيمان المقلد: فإنه تقرب إلى الله تعالى وابتغاء لمرضاته، من غير إلجاء، ولا قصد دفع العذاب، ولا انتفاء قدرة على التصرف في النفس[(١)]».

وقال الشيخ زكريا الأنصاري(٩٢٦هـ): «أما التقليد بلا جزم بأن كان مع احتمال شك أو وهم، فلا يصح قطعا إذ لا إيمان مع أدنى تردد فيه[(٢)]».

فالإيمان إن كان مع الشك أو الظن الذي لا ينفي الشك والشبهة فغير مقبول، فكيف إن كان مجرد مقامرة أو رهاناً على طريقة باسكال.

وممن ردَّ على هذه الطريقة الشيخ مصطفى صبري، قال: «الدين لا يأتلف مع الشكِّ ويتطلب الجزمَ الخالص، ولا يصح أيضا إيمان المرء احتياطاً، ليقي نفسَه من العذاب إن كان ما يعتقده المؤمنون حقاً، وهو لا يزال على شكٍّ في صحة ما يعتقدونه[(٣)]».

ومن الغرائب التي نبه عليها الشيخ مصطفى صبري أن يقول ابن الوزير بقبول المؤمن على سبيل الاحتياط، وذلك في قوله: «وهذا القدرُ، أعني الدخول في الإسلام على جهة الاحتياط، من غير علم بصحة الأدلة يحصل أدنى مراتب الإسلام، عند كثير من علماء الإسلام، كما لا يكفر المقلدين لأهل الحق، ومن يقول المعارف ضرورية، وغيرهم وحجتهم على ذلك أمور منها تقرير النبي ﷺ للعامة، وقبول الشهادة منهم، ومنها قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْۖ وَإِن تُطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا

---

(١)التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، شرح المقاصد في علم الكلام، مرجع سابق، (٢/ ٢٦٥).

(٢)الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا، غاية الوصول شرح لب الأصول.ص٢٧٢. مكتبة أحمد بن سعد بن نبهان، سروبايا –اندونيسيا. الطبعة الأخيرة. بلا تاريخ.

(٣) صبري، مصطفى، موقف العقل والعلم، مرجع سابق، (٢/ ٥)، في هامش رقم ١.

يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔاۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [الحجرات: ١٤]، وآخر الآية حجة حسنة على ذلك[1]».

وردَّ عليه الشيخ مصطفى بقوله: «وما ادعاه ابن الوزير اليمني في إيثار الحق على الخلق من كفاية هذا الإيمان الاحتياطي في إنقاذ صاحبه، استدلالاً بآخر قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّاۖ ...﴾إلخ، فليس بشيء، وكيف يصحُّ إيمان من قال الله عنهم: «ولما يدخل الإيمان في قلوبكم»، أما اعتراف القرآن بإسلامهم فذاك الإسلام بمعنى الاستسلام، إذ لا يتصور إسلام بدون إيمان. وآخر هذه الآية مقيد بشرط إطاعتهم مخلصين لا متظاهرين، ليلتئم مع أولها. وليس بشيء أيضاً قياس المؤلف اليمني هذا الإيمانَ الاحتياطيَّ، بإيمان المقلد عند القائلين بصحته، لأنَّ القائلين بذلك يشترطون كون المقلد جازما بصحة ما يعتقده، جزما لا يشوبه بأدنى شكٍّ، ولا ينقصه إلا الاستدلال[2]».

ولا يتوقف باحث منصف في الحكم بصواب ما قاله الشيخ مصطفى صبري. وما قيل من الاعتراض على رهان باسكال، يقال في الحجة النفعية التي تمسك بها وليم جيمس، وهي موضوع المبحث القادم.

---

(١) ابن الوزير، أبو عبد الله محمد بن المرتضى اليماني، إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من اصول التوحيد، ص٢٣. دار الكتب العلمية بيروت لبنان. ط١ ١٤١٣هـ-١٩٨٣م.

(٢) صبري، مصطفى، موقف العقل والعلم، مرجع سابق، (٢/ ٥).

المبحث الثالث

الدليل النفعي (الذرائعيّ)

The Pragmatic Argument

عادة ما تستعمل الحجج العملية لتدعيم الاعتقادات التوحيدية، وليس المقصود من هذه الحجج تأكيد أن الله موجود في نفس الأمر، بل إن المقصود منها بيان أنَّ اعتقاد وجود الله أمر عقلانيّ، ومن هذه الحجج رهان باسكال التي مرَّ بحثها، ومن أشهر الحجج التي تصنف تحت هذا الصنف: طريقة الفيلسوف الأمريكيّ وليم جيمس (١٨٩٥-١٩٢٠) [1] William James.

المطلب الأول: طبيعة الاحتجاج الذرائعيّ Pragmatic Argument

أقدم احتجاج نفعيّ عثر عليه تاريخياً كان في محاورة مينو، لأفلاطون، حيث يخبر سقراط مينو: إن الاعتقاد بقيمة مطلب معين يتأكد بسبب أثره الإيجابيّ على الشخص. فيقول: مينو: بطريقة أو أخرى، أعتقد أنك مُحِقٌّ. فيقول سقراط: أظنني كذلك، ولا ينبغي أن أقسم لك على الحكاية، ولكن ما أنا مستعد للقتال لأجله بالكلمة وبالفعل أننا سنكون رجالاً أفضل، وأشجع وأكثر فعالية إذا اعتقدنا بالأمر الذي لا نستطيع العلم به، أكثر مما لو كنا متعادلين تجاهه. فوافقه مينو على ذلك.

وحاصل حجة سقراط أن اعتقادنا بمنفعة الأمر، سيكون له أثر عملي علينا (سيجعلنا أشجع،...الخ)، فقد جعلنا المسوِّغَ للاعتقاد أمراً علمياً، إذن، وعموما تكون مهمة الحجج العملية تسهيل تحقيق أهداف معينة. فإن كان هدفك مثلاً هو ج، وكان قيامك بـ (س)

---

(1) See: Jordan, Jeffrey; Pragmatic Arguments and Belief in God, A CompanionTo Philosophy Of Religion, 2nd Edition, Pp:425-434 , Wi;ey-Blackwell 2010

،وللمؤلف نفسه بحث منشور أيضا في موقع ستانفورد على الشبكة الدولة للمعلومات، فيه بعض التعديلات والمراجعات، وتاريخ نشره ٢٠١٣، وقد اعتمدت مراجعة كلا البحثين مع التركيز على النسخة الأحدث،

http://plato.stanford.edu/entries/pragmatic-belief-god/#JSMilLicHop

و(ص) يساعد على تحقيق (ج)، فلا شيء آخر يهمّ إذن، فلديك إذن المسوّغ الكافي لعمل (س) و(ص).

وتوضيح ذلك[1]:

١-إذا كان الفعل أ يساعد في تحقيق ب.

٢-وكنت أنت مهتما بتحقيق ب.

٣-إذن: لديك سبب كافٍ لأداء أ.

وهذا نوع معين من الحجج الذرائعية، يسمى الحجة الاحترازية Prudential Argument، وهي تعتمد لتدبير أولويات الشخص أو منفعته الخاصة.

يوجد نوعان من الحجج الذرائعية:

النوع الأول يسمى بالحجة المعتمدة على الحقيقة Truth Dependent Pragmatic Argument، ومثالها: تلك الحجج التي تستعمل بعض الحسابات المتوقعة، وتوظف قانون التوقع الموصى به. فعندما تكون قيم الاحتمالية والمنفعة معلومة، فالواحد ينبغي أن يختار الفعل الذي له أعظم نفع. وقد استخدم بسكال هذا النوع من الحجج، فمهما كانت احتمالية وجود الإله، ما دامت ليست صفراً، فإن اتخاذ قرار الإيمان هو التصرف العقلاني في هذا النحو من النظر.

وأما النوع الثاني من الحجج الذرائعية؛ فيمكن تسميتها الحجة غير المعتمدة على الحقيقة Truth-independent pragmatic argument، وهو النوع الذي يرشح اتخاذ قرار بعمل شيء (كالاعتقاد)، بسبب المنافع العائدة منه، ولا يهم إن كانت القضية المعتقد بها حقا أو لا، وهذا النوع يسوغ الاعتقاد لأن الفوائد السيكولوجية، أو الخلقية، أو الدينية، أو الاجتماعية أو الاحترازية تكتسب من الاعتقاد به. وأبرز مثال على ذلك هو ما قرره وليم جيمس في مقالته (إرادة الاعتقاد Will to Beleive) فقد قرر فيه أنه من العقلاني والأخلاقي أن نعتقد بشيء ما فقط لأنه يعود علينا بالمنافع[2].

وبينما نرى أن النوع الأول يمكن أن يعطي العقيدة الدينية نسبة جيدة من الموثوقية أو

---

(1) Ibid. p:425
(2) Ibid. p:425-426

الرجحان، إلا أن ما يجتنى من النوع الثاني في هذا المجال قليل جداً.

المطلب الثاني: تقرير الحجة الذرائعية

قرر هذه الحجة كما مرَّ سابقا وليم جيمس وجون استيوارت مل، ولما كان ما ذكره مل مختصرا، مجملا، وأما وليم جيمس، فقد فصل رأيه بوضوح تامٍّ، ولذلك فسوف يكون اعتمادنا في بيان هذه الطريقة عليه.

أورد وليم جيمس فكرته عن الحجة الذرائعية في محاضرة نشرت في كتاب تحت عنوان إرادة الاعتقاد The Will to Beleive، وفيما يأتي بعض عباراته التي ذكرها بالقدر الذي يوضح طريقته، وبعد ذلك نورد تعليقات وآراء بعض المفكري.

قال وليم جيمس: «وإني الآن آمل في أن أجعلكم تشعرون معي، فيما تبقى لي من وقت قليل، بأن لنا الحق في اعتقاد أن العالم الماديّ ليس إلا عالما ناقصاً، وأن لنا أن نكمله بنظام آخر روحي خفيّ، ما دام افتراضه يحبب إلينا هذه الحياة ويجعلها تبدو مستحقة لأن يظلَّ المرء منغمسا فيها. ولكن ذلك الافتراض أو تلك الثقة قد تبدو لبعض منكم عملا صوفيا غير علميّ، لذلك لا بدّ لي من أن أحاول أن أضعف تلك الناحية التي تظنون بها أن العلم لا يسمح لنا بمثل هذه الثقة[1]».

يريد جيمس بهذا الكلام أن يقول إن الطريقة التي يقررها موافقة للعلم، بل إن العلم يقتضيها، وليست مجرد تأملات روحية لا أساس لها، فالعمل يحاول أن يبنيه على نظرة علمية مسددة. ونفى أن يكون العلم قد أدرك جميع المعارف كما كان سائدا في وقته، ولو بين بعض المدرِّسين، وقرر أن الانقياد لمثل هذه الفكرة دالٌّ على أن الخيال العلميّ لصاحبها ضعيف، ولا تكاد تصدر ممن له علاقة بالعلوم.

وقال: «إذا لم يكن للمرء غرض ما وراء العالم الخفي، وإذا كان لا يجد إليه من حاجة ماسة، ولا يعنيه أن ينسجم معه أو لا ينسجم معه، فإن خير الطرق وأحكمها بالنسبة له هو حالة الحياد وعدم الاعتقاد لا في هذا ولا في ذاك. ولكن الحياد على الرغم من أنه صعب

---

(١) جيمس، وليم، إرادة الاعتقاد، ترجمة: د. محمود حب الله، ص١٢٨، دار إحياء الكتب العربية-عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٦٥هـ-١٩٤٦م.

المراس من ناحية نفسية، هو كذلك غير ممكن التحقيق في هذه الحالة، حيث إن الأمر المخير فيه أمر حيوي وعمليّ بالنسبة لنا، وذلك لأن الاعتقاد والشك، كما يخبرنا علماء النفس، أمران حيويان يستلزمان منا عملاً. فمثلا طريقنا الوحيد للشك أو لرفض الاعتقاد في وجود شيء ما هو أن نستمر في حركاتنا وتصرفاتنا كأنه لا وجود له -وضرب أمثلة ثم قال- كذلك إذا لم أعتقد أن هذا العلم إلهيّ، فليس لذلك من مظهر إلا الامتناع عن التصرف على أنه إلهيّ، وليس لهذا من معنى ثانيا إلا التصرف بالنسبة للأمور الخطيرة المهمة كأنها ليست بالخطيرة، أو التصرف على نحو غير ديني، من هذا يتبين لك أن عدم الفعل هو نفسه فعل في بعض الأحيان، ولا بد أن يعتبر كذلك، وإذا لم يكن الفعل من أجل شيء فإنه لا بد أن يكون من ناحية عملية، ضد ذلك الشيء، وفي جميع الحالات، لا يمكن وجود حياد تام غير متردد فيه. وبعد كل هذا، أليس القول بوجوب الحياد، في حين أن ميولنا النفسية تؤدي بنا إلى الاعتقاد، قولا في غاية من الحماقة؟ أوليس القول بأنه لا يمكن أن تكون هناك صلة بين أغراضنا النفسية وقوانا وبين القوى الموجودة في العالم الخفي مجرد يقين خاطئ لا دليل عليه[(١)]».

وقال إنه في قضايا العلم نذهب تبعا لميولنا النفسية إلى ضرورة وجود نظام معين منطقي ورياضي ينظم حوادث العالم، ولذلك نذهب للبرهان على ما ندعيه، وما ذلك إلا تبعا لإرضاء حاجة نفسية، ولذلك نذهب إلى الاعتقاد بوجود علاقة السببية في العالم المشاهد، وكذلك هناك حاجة نفسية للاعتقاد بوجود عالم روحاني وراء هذا العالم، قال: «وإذا ما صحَّ كل ذلك في العالم المشاهد، فلماذا لا يصح في العالم الغائب ولا يكون دليلا على وجوده أيضا؟ وباختصار، من هو الذي يحق له أن يمنعنا من أن نثق في ميولنا ومطالبنا الدينية ونصدقها، ليس للعلم كعلم، أن يزعم هذه السلطة لنفسه، لأنه لا يتحدث إلا عن الموجود بالفعل، وليس له شأن بغيره، وأما قول: [اللاأدريين ليس لك أن تعتقد من غير أن تكون لك أدلة حسية قاطعة]، فليس إلا تعبيرا (لكل امرئ الحق في أن يعبره) عن اتجاه خاص ورغبة شخصية في أدلة من نوع معين[(٢)]». ثم شرع ينفي أن يكون هذا الحق بالاعتقاد الديني الذي يؤسس له مستلزما لإنشاء مؤسسات أرثوذكسية تضيق على البشر، «فإن قوانا على الاعتقاد لم

---

(١) المرجع السابق، ص١٣١.

(٢) المرجع السابق، ص١٣٢.

توجد فينا باعتبار الأصل، لنوجد بها الأورثوذكسية والابتداع معاً، ولكن لنعيش بها، وليس للوثوق في مطالبنا الدينية من معنى إلا أنه يجب علينا أن نعيش على ضوئها، وأن نتصرف كأن ما تقترحه من عالم الغيب حق لا مراء فيه[(١)]».

وقال: «فيمكننا أن نقول: إذن، هذه الحياة تستحق العيش فيها لأننا نحن الذين نكيفها ونشكلها، من وجهة النظر الخلقية، وقد حزمنا الرأي وصممنا العزم على أن نجعلها من تلك الناحية، وبقدر المستطاع ناجحة[(٢)]».

وختم محاضرته بقوله: «وكلمتي الأخيرة لكم هي هذه: لا تخشوا الحياة ولا تخافوها، بل اعتقدوا أنها تستحق العيش فيها، وسوف يساعد هذا الاعتقاد على إيجاد تلك الحقيقة، وإن الدليل (العلمي) على أنكم على حقٍّ قد لا يتضح لكم تماماً قبل أن تقوم الساعة (أو قبل وجود مهلة أخرى من الوجود يعبر عنها بذلك التعبير). ولكن المجاهدين المؤمنين في وقتنا هذا، أو الموجودات الأخرى التي سوف تتحدث باسمهم هناك قد ينظرون إلى ضعاف لقلوب الذي رفضوا أن يؤمنوا ويجاهدوا مثلهم، ويرددون لهم تلك الكلمات التي وجهها هنري الرابع، بعد انتصاره الباهر في إحدى المعارك، إلى كريلون لبطء المتأخر عن المعركة، وهي: [لا حظَّ لك معنا أيها الشجاع كريلون! فقد حاربنا وحدنا في أركويز، ولم تكن أنت هناك معنا][(٣)]».

تعليقات وملاحظات:

لمفهوم طبيعة الصدق عند وليم جيمس أثرٌ في طريقته الذرائعية في تسويغ الدين، فالفكرة تكون صادقة عنده بمقدار ما تؤدي من منافع، قال برتراند رسل: «يقول لنا جيمس إن الأفكار تغدو صادقة بقدر ما تعيننا على الوصول إلى علاقات مشبعة مع الأجزاء الأخرى لخبرتنا، ففكرة تكون صادقة بقدر ما نعتقد أنها مفيدة لحياتنا، والحقيقة هي نوع من أنواع

---

(١) المرجع السابق، ص١٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٣٧.

(٣) المرجع السابق، ص١٣٨-١٣٩.

الخير وليست مقولة منفصلة[(١)]». قال كوبلستون: «ومن المهم أن ندرك أن نظرية جيمس عن الصدق لا تفترض إنكارا لنظرية التناظر[(٢)]، فالصدق، بالنسبة له، هو خاصية بالتأكيد لاعتقاداتنا، وليس للأشياء، [إن الحقائق الواقعية ليست صادقة، ولكنها موجودة، والاعتقادات تصدق عليها[(٣)]]، إن الصدق المنطقي والكذب هما -بلغة حديثة- محمولان لقضايا، وليس لأشياء أو وقائع. وإذا تحدثنا بدقة فإننا نقول على أية حال: إن القضية التي تعلن واقعة هي التي تكون صادقة، وليست الواقعة نفسها هي التي تكون صادقة[(٤)]».

وبناء على ذلك يحدد موقفه من الدين، فلا يمكننا أن ننبذ أي فرض إذا كانت النتائج المفيدة للحياة تنبع منه[(٥)]، وبناء على ذلك فقد قرر في كتابه (إرادة الاعتقاد) [طبع سنة١٨٩٦] أساس هذه النظرية، ووسعها في كتاب البراجماتية[(٦)] [طبع عام ١٩٠٧]، وهو يصف طرائق قديمة في التفكير بأسلوب جديد[(٧)]. وقد بحث وليم جيمس الموضوع نفسه أيضا في ملحق بكتابه (بعض مشكلات الفلسفة)[(٨)].

---

(١) رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، (٣/ ٤٧٢)، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧.

(٢) التناظر في المفهوم الفلسفي الشائع عبارة عن مطابقة الفكرة للواقع، وأما عند جيمس: فهو: عملية تحقيق هذه الفكرة بحيث تفضي إلى تحقيق الغاية. [انظر تاريخ الفلسفة، كوبلستون، (٨/ ٤٨٤)].

(٣) The meaning of truth, p.7. (عن تاريخ الفلسفة)

(٤)كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مرجع سابق. (٨/ ٤٨٣).

(٥) رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق. (٣/ ٤٧٣).

(٦) تم ترجمة الكتاب على يد د. محمد علي العريان، ولينظر المحاضرة السابعة منه: البراجماتية والإنسان، والمحاضرة الثامنة: البراجماتية والدين، فقد وضح فكرته هناك بصورة خاصة بها يتعلق بموضوعنا.

انظر: جيمس، وليم، البراجماتية، ترجمة: د. محمد علي العريان، ص٢٧٩-٣٥٠، طبعة: دار النهضة العربية- ١٩٦٥.

(٧) تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق. (٣/ ٤٦٩].

(٨) انظر: جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة: د. محمد فتحي الشنيطي، ملحق بعنوان: الإيمان وحق الاعتقاد، من ص٢٠٣-٢١٢.

وليس في الملحق المذكور زيادة على ما تم بيانه في المبحث.

ويقول كوبلستون عن البراجماتية: «البراجماتية هي في الأصل وأساسا، كما يخبرنا جيمس ليست سوى منهج، لأنها في المقام الأول منهج لحسم النزاعات الميتافيزيقية وإلا لن يكون لها نهاية، أعني أنه إذا افترض أ نظرية، ولتكن س، وافترض ب نظرية ولتكن ص، فإن الفيلسوف البراجماتي يفحص النتائج العملية لكل نظرية، وإذا لم يستطع إيجاد اختلاف بين النتائج العملية للنظرتين كل على حدة، فإنه يستنتج أنهما تقريباً نفس النظرية، فالاختلاف هو اختلاف لفظي خالص، وفي هذه الحالة سينظر إلى نزاع آخر بين أ وب على أنه عقيم وغثٌّ[(١)]».

وقد وصف برتراند رسل إرادة الاعتقاد فقال: «ويؤيد إرادة الاعتقاد الحجة القائلة بأننا نضطر في معظم الأحيان أن نتخذ في الحياة العملية قرارات حيث لا توجد أسس نظرية ملائمة لاتخاذ قرار، حيث إنه حتى لو لم نفعل شيئا، فإن هذا ما برح قرارا، ويقول جيمس إن الأمور الدينية تندرج تحت هذا الباب، وهو يؤكد أن لنا الحق في أن نتخذ موقفا إيمانيا رغم أن عقلنا المنطقيّ البحث قد لا يكون مكرهاً، وهذا في جوهره هو موقف روسو في كاهن سافوي، بيد أن تطوير جيمس له تطوير جديد[(٢)]».

والفيلسوف الشهير برتراند رسل يوضح لنا موقفه من إرادة الاعتقاد فيقول: «والأخيرة بوجه خاص -أي إرادة الاعتقاد- تلوح لي مستهدفة تزويدنا بدفاع مقبول في ظاهره ولكنه سوفسطائيّ، عن بعض العقائد الدينية، وهو فضلا عن ذلك دفاع لا يسع مؤمناً بجمع قلبه أن يتقبله»، وقال: «والأخلاق التي تنجم إذا أخذت هذه النظرية مأخذ الجد هي أخلاق شاذة للغاية[(٣)]».

وقال كوبلستون موضحا فكرة جيمس: «[إن طبيعتنا الانفعالية قد لا تقرر بصورة مشروعة فحسب، وإنما تقرر بالضرورة اختيارنا بين قضايا، ومهما كان اختيارا حقيقياً فإنه لا يمكن بطبيعته أن يُحسم بناءً على أسس عقلية[(٤)]، لكنه يوضح أنه يعني باختيار حقيقيٍّ

(١) كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ترجمة: محمود سيد أحمد، (٨/ ٤٨١).

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق (٣/ ٤٦٩).

(٣) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق. (٣/ ٤٦٩).

(4) The will to believe, Op. Cito. p.11.

اختياراً [من النوع المفروض، والحي، والمهم[1]]، أعني عندما تكون المسألة مسألة قضية حيوية ومهمة، قضية تؤثر على السلوك، وعندما لا نستطيع أن نتجنب اختيار واحد من اعتقادين، وعندما لا يمكن حسم المسألة بناء على أسس عقلية، فإنه يكون لنا الحق في أن نختار بناء على أسس انفعالية أي أن نمارس إرادة الاعتقاد، شريطة أن نعرف اختيارنا من أجل أي شيء، وبالتالي، فإنها مسألة الحق في الاعتقاد في ظروف معينة[٢]».

ويقرر كوبلستون أن طريقة جيمس تجريبية تماماً، بل يقول إن جيمس «أثبت أن المذهب التجريبي الديني، أكثر تجريبية بحق، من المذهب التجريبي اللاديني، من حيث إن الأول يتبنى بجدية صنوف التجربة الدينية، في حين أن الثاني لا يفعل ذلك[٣]».

وقد ذكر جيفري جوردان أن جيمس لا يجيز الاعتقاد بفكرة على الرغم من وجود أدلة تنافيها وتناقضها، أي تبطلها، ولكنه يذكر شرطين لا بدَّ منهما لتسويغ اعتقاد الفكرة المعينة:

الشرط الأول: أن تكون القضية غير معينة الحكم عقلياً

لا بدَّ من التأكد من عدم وجود برهان على إبطال هذه الفكرة، عندما لا تكون القضية مقدورا على البرهان عليها أو ضدها عقلياً فهي قضية غير محددة أو غامضة intellectually indeterminate. وتكون القضية كذلك في حالتين:

الأولى تشمل أن يكون البرهان ضد القضية أو معها متكافئاً. وهذه حالة معرفية.

الحالة الثانية: عندما لا يكون هناك برهان معروف سواء مع أو ضد القضية.

وكلتا الحالتين يمكن اعتبارهما غير محددتين عقلياً من حيث المبدأ ومن ناحية تطبيقية.

الشرط الثاني: أن تمثل القضية قراراً أصيلاً

والقرار: هو خيار يتعلق بأي القضيتين ستكون محل الاعتقاد.

وتكون القضية أصيلة (عظيمة): إذا تعلقت بخيار: حيوي Living، وجسيم (خطير) momentous، وجِدِّيّ forced.

---

(1) Ibid. p.3.

(٢) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (٨/ ٤٨٦).

(٣) المرجع السابق، (٨/ ٤٩٦).

وتكون القضية: حيوية إذا كانت متعلقة باحتمالات واقعية real للاعتقاد. فأن يكون الغربي موحدا هو احتمالية ممكنة لمعظم الغربيين، أما أن يصير Druid كاهنا (على النمط الإنجليزي القديم) أو لا يصير، فهو احتمال بعيد ميت.

والقرارات الجسيمة (العظيمة، الخطيرة) هي تلك الخيارات التي تتوقف عليها أشياء ذات أهمية عظيمة، أو هي تلك الخيارات التي لا يمكن أن تتخذ أكثر من مرة، ولها فرصة واحدة.

والقرار الجدي: هو الذي يتعلق بأمر لا يمكن تفاديه بمجرد تجاهله وتأجيله.

وبالنظر لأي قضية، فإن اتخاذ قرار باعتقادها أو عدمه يمكن تجنبه. فالواحد يمكنه تعليق اتخاذ قرار بخصوص قيمة الصدق للقضية. ولكن، إذا كانت القضية لا يمكن تفادي تبعاتها إلا بالاعتقاد بها، فإن القرار بضرورة الاعتقاد بها أو عدمه هو قرار جديّ. فإن أمكن الحصول على س فقط بالاعتقاد بـ ص، فإن اعتقاد أو عدم اعتقاد تلك القضية أمر جادٌّ، فإنه إذا تمَّ تعليق القرار بها، فلن ينال س.

ويمكن صياغة مبدأ وليم جيمس بالصورة الآتية:

[لأي شخص= س، ولأي قضية= ص، فإن س يسمح له باعتقاد ص إذا كانت ص: (أ) غير متعينة عقلياً، و(ب) جزءا من قرار أصيل(١)].

وبما أن الدين يدعو إلى حياة خالدة، وإلى الإيمان بالله لكي يتنعم الإنسان بتلك الحياة الخالدة، ولا يتعذب فيها، فهذه الحالة تمثل بصورة ظاهرة -حسب وليم جيمس- أمرا عظيما جسيما، وحيويا، وجدياً، أي إنه قرار أصيل، وفوق ذلك فإنه يقول إن الأدلة والبراهين عليه (سلبا أو إيجابا) متعادلة أو غير متعينة، فينتج من ذلك أن المؤمن بالدين يتخذ قرارا عقلانيا هو حقٌّ له بالإيمان بأن الله موجود(٢).

---

(1)Pragmatic Arguments and Belief in God, A CompanionTo Philosophy Of Religion, 2nd Edition,opt. cito. p:429
(2) Ibid. p: 430.

تعقيب

من خلال استعراض الأدلة الثلاثة المبحوثة في هذا الفصل، وهي الدليل الأخلاقي، ورهان باسكال، والدليل النفعي، تبين أن ما يمكن أن يكون دليلاً على وجود الله تعالى، هو فقط الأول، وذلك إذا تمَّ الرهان على إثبات أن الأخلاق موضوعية، ولها ثبوت خارجي، فعندئذ يبحث عن فاعل لها، وليس هو الإنسان ولا المجتمع، فيلزم أن يكون هو الإله كما تمَّ بيانه. ولكن إذا صحَّ هذا الوجه من الاستدلال، فسيكون في رأيي راجعا لدلالة الإتقان والنظام وإحكام الصنعة إذا لوحظ فيها وجه الإتقان، أو لدلالة الحدوث، بملاحظة حدوث وجود الأخلاق الموضوعي، إذا لم يكن ثمَّ تفسيرٌ لوجودها كذلك إلا بالإحالة على الله تعالى، فهو عندئذ يكون صورة من صور أحد هذين الدليلين، وسيكون نحوا من الاستدلال الإنّيّ على الله تعالى، أي الانتقال من ملاحظة آثاره وأفعاله إلى إثبات وجوده.

أما بالنسبة لطريقة كانط في دليل الأخلاق فقد تم إثبات أنه لم يُرد بها إثبات وجود موضوعي لله تعالى، بل غاية ما سعى إليه هو تسويغ الإيمان بالكائن الأسمى بحسب تعبيره ليمكن تنظيم المجتمع البشريّ، وهو في ذلك المسلك يمهد لظهور النفعية والبراجماتية، ويؤسس من جهة أخرى على ما مهده له ديفيد هيوم من قبل في هذا الطريق.

ولذلك فإن الطريقة الذرائعية النفعية لا تقود إلى إثبات وجود الله أكثر مما تقود إلى تسويغ الإيمان بفكرته ذهنيا ونفسياً عند من يرى أنه ما ثم طريق أفضل من ذلك لتنظيم العلاقات بين الناس. فهي ليست دليلا بمعنى الدلالة على ثبوت الوجود الإلهي خارجاً.

وأما طريقة باسكال ورهانه، فقد تبين من نقده، أنه عبارة عن محاولة لتسويغ الإيمان بالله تعالى، فهو يعود إلى أنه طريقة عملية معتمدة على نحو من أنحاء النظر العقلي باستعمال نظرية الاحتمالات الرياضية، ولكن الهدف منها ليس إثبات الوجود الإلهي، بل إثبات وجه يسوِّغُ الإيمان به، فهو يساعد كانط في هذا المسلك ويبدو أن كانط استمدَّ منه واعتمد عليه بنحو أو آخر.

وظهر لنا بما لا مجال للتردد فيه أن كلا من رهان باسكال والطريقة النفعية التي قال بها وليم جيمس مردودة عند الاحتكام إلى معطيات علم الكلام، إذا أريد بهما تصحيح الاعتقاد على شرطهما، لأن الإيمان بالله عند المتكلمين لا يكون على مجرد السعي للنفع والاحتمال بدون الاعتقاد التامّ، ولا حتى على الظنِّ الراجح، بل على اليقين والقطع بلا تردد، ولو بلا دليل.

الخاتمة

تناولت هذه الدراسة مجموعة مهمة من الأدلة العقلية على وجود الله، وتم بحث الأدلة هذه وتفحصها من حيث الشروط المنهجية، والدلالات المنطقية، ومختلف آراء الفلاسفة والمتكلمين في كلِّ دليل منها، وعرضت الدراسة مواضع الاتفاق والاختلاف في هذه الأدلة، وآثار القول بكل دليل منها، مع بيان الترجيح لكل رأي من الآراء المذكورة.

وقد خلصت الدراسة إلى جملة النتائج التالية:

١-الدليل الأنطولوجي الوجودي يتم فيه الانتقال من مجرد تصور مفهوم الإله، إلى دعوى أنَّ المفهوم يكفي عن طريق التحليل المنطقي للدلالة على الوجود الخارجي لله تعالى. وقد اشتهر الاعتماد عليه في الفلسفة الغربية في القرون الوسطى وفي شطر صالح من العصور الحديثة.

وقد تبين أن الدليل الأنطولوجي، مع كثرة المناقشة فيه، والكتابة فيه في الغرب على سبيل الخصوص، ما يزال يحتاج إلى تصويب، تسديد، وهو على النحو الذي ذكره ديكارت وأنسلم غير موفٍ بالمقصود.

٢-دليل الوجوب والإمكان، وهو الدليل الذي يعتمد على ملاحظة الإمكان في هذا العالم، بالتأمل فيه من جهات معينة كالحركة، أو التركيب أو غيرهما، ليتم الانتقال بعد ذلك بإثبات حاجة هذا الممكن إلى وجود علة واجبة توجب وجودَه، فإن الممكن يستحيل وجودُه بنفسه عقلاً. وتمَّ دراسة المقدمات التي يعتمد عليها الدليل، والإشارة إلى وجوه النقد الموجهة عليه مع مناقشتها، لتفحص مدى سلامتها، وهذا الدليل هو الدليل الأكثر شهرة عند الفلاسفة، والأقدم، ولكن المتكلمين مع موافقتهم للفلاسفة على كثير من المقدمات والشروط، إلا أنهم زادوا عليهم وضبطوا وجه دلالة الدليل، لكي يصبح موافقا لمقصودهم، وانتقدوا بعض الجهات التي قيد بها الفلاسفةُ الدليلَ.

والحاصل أنَّ: الدليل المعتمد على الإمكان والوجوب دليل سليم، ولكنه لا يكفي لإثبات الصانع المختار على طريقة الفلاسفة، بل لا بد من إضافة بعض المقدمات التي ذكرها المتكلمون للوصول إلى ذلك.

٣-دليل الحدوث: وهو الدليل الذي يتمُّ فيه الانتقال من إثبات حدوث العالم، بطرق عدة، إلى البرهان على أن هذا العالم المحدَث له محدِث صانع، ويمكن أن يقال إنه الدليل الأكثر أهمية المعتمد بين أكثر المتكلمين، وكان ينظر إليه باستهانة من قبل كثير من الفلاسفة عبر العصور، إلا أنه نتيجة لاكتسابه جهات قوة من بعض البحوث الفيزيائية والكونية في العقود المتأخرة، تبين أنَّ هذا الدليل ربما يكون من أقوى الأدلة التي يجب الاعتماد عليها، لموافقة مبادئه ومقدماته كثيراً من نتائج العلوم الفيزيائية، ولذلك فقد اكتسب الدليل أنصارا في الغرب لم يكن يُتَوقع من قبلُ أن يرجحوه، ولا أن يصرحوا بمكانة المتكلمين لأنهم الذين انتصروا للدليل رغم تعصب الفلاسفة بمختلف اتجاهاتهم ضده، وتصريحهم بأنه لا يصمد أمام النقد الفلسفي، ويمكننا القول بأن الدراسة أظهرت مدى متانة هذا الدليل، ولزوم الاعتماد عليه، وإكمال الدراسات التي تفيد في ذلك.

ويمكن أن يقال: إن دليل الحدوث من أقوى الأدلة، وأحقها بالاهتمام به في هذا العصر، لأنه يكاد يكون اكتشافا خاصا لمتكلمي الإسلام. ولا يوجد حتى الآن أمر واحد يعارضه معارضة ثابتة، وفي المقابل: توجد شواهد عديدة عقلية وتجريبية ونقلية على سلامته وصحة مقدماته.

٤-دليل الإتقان والنظام والعناية: ينتقل هذا الدليل من ملاحظة النظام المتقن، والصنع الدقيق لهذا العالم، واشتماله على خصائص معينة لا يحْسُنُ بصاحب العقل السويّ أن يعزوها لمجرد الصدفة أو القوى الطبيعية الصماء، ليكون هذا الوجه دليلا على أن ثمة خالقا خلق العالم. وقد اشتهر القول بهذا الدليل بين الفلاسفة والمتكلمين، وبين المتقدمين والمتأخرين، بل يمكن القول إن هذا الدليل هو الأشهر بين الناس أجمعين بمختلف مستوياتهم ودرجاتهم العلمية، فمقدماته من حيث الإجمال مناسبة للجميع، وتوصل ذي اللب السويّ للنتيجة، بيسر وسهولة.

والنتيجة التي تنتهي إليها الدراسة أنه: يمكن الاعتماد على دليل النظام والإتقان، أو الغائية بحسب تسمية الفلسفة له، ولكن لا بد من مراعاة الأسس التي يبنى عليها هذا الدليل، لأنه في نفسه أقرب إلى الاستقراء التجريبي، والتجربة ما لم يضف إليها أسس لتفسيرها ومبادئ عليا، لا يمكن أن تكون مثبتة لواجب الوجود.

٥-الدليل الأخلاقي: وهو يعتمد على ملاحظة خصائص أخلاقية في الجنس البشري،

لا يُعقَل أن تحدث صدفة ولا بمجرد التطور، كما يقول المعارضون، والمحتجون بالدليل ينتقلون من إثبات ذلك، إلى القول بأنه لا بدَّ من وجود مسبِّب ومحدِثٍ لهذ الأخلاق في نفس الإنسان، ولا يمكن أن يكون الإنسان هو عينه الذي أوجدها، ولذلك فهي دليل صارخ على وجود الخالق المتقن الذي أودعها في نفوس الخلق.

فالدليل الأخلاقيّ يمكن الاعتماد عليه، ولكن يبدو أنه لا يتعدى أن يكون وجها من وجوه دليل النظام، أو الحدوث وذلك بحسب جهة النظر التي يعالج بها.

٦- إن كلاً من طريقة باسكال المبنية على مبدأ الاحتياط، وذرائعية وليام جيمس المنبنية على مرجعية المنفعة الدنيوية وكذلك أخلاقية كانط، لا يصحُّ الاعتماد عليها لإثبات وجود الله، فهي لا تفيد الدلالة على وجود الله. غايتها أن تبعث النفس على الاطمئنان إلى الاعتقاد الحق غير المتلبس بالشك والريب، فإن كان الاعتقاد حقا، فيمكن بعد ذلك أن يقال: والمؤمن لا يخسر كثيراً في دنياه، بل أرباحه أكثر بكثير من مكاسبه. وبخصوص الدليل الأخلاقيّ، يمكن أن يقال: إن استقامة النظم الاجتماعية لا تتم على أبلغ وجه إلا على الأنظمة الدينية. ولذلك فقد وجدنا نصوصا كثيرة عند علماء المسلمين تعارض الاعتماد على الاحتياط، والتلبس بالشك في العقيدة.

ويأمل الباحث أن تأخذ هذه الدراسة بما اشتملت عليه من بحوث، وما اشتملت عليه من نتائج، دورَها في توجيه الباحثين إلى هذا المجال الدقيق، وهو مجال ينتمي إلى فلسفة الدين بحسب التصنيفات المعاصرة، وحاولت الدراسة أن تظهر أهمية الاضطلاع بآراء المتكلمين ودور ذلك الكبير في تمكن الباحثين المعاصرين من تفهم المذاهب والمواقف الفلسفية بطريقة نقدية تعتمد التدقيق ومحاولة التعمق في فهم الآراء.

فهرس الأعلام

١. **ابن التلمساني،** (٧٤٨ - ٧٩٢ هـ) عبد الله بن محمد بن أحمد التلمساني، ابن الشريف: من علماء المالكية.اشتهر في تلمسان، برع في علم الكلام والفقه وأصوله، وصنف كتبا منها « شرح معالم أصول الدين للفخر الرازي» و«شرح لمع الأدلة للجويني». [الأعلام للزركلي ج٣ ص ١٣٢]

٢. **ابن المطهر الحلي** الحسن بن يوسف بن علي (٦٤٨ هـ -٧٢٦ هـ) هو فقيه ومتكلم شيعي مشهورٌ باسم «العلامة الحلي». تمليذ النصير الطوسي. من كتبه: الجوهر النضيد في شرح كتاب التجريد، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. مبادئ الوصول إلى علم الأصول. نهاية المرام في علم الكلام، «تبصرة المتعلمين في أحكام الدين»، و«تهذيب طريق الوصول إلى علم الاصول».[الأعلام للزركلي ج٣، ص١٧٢.]

٣. **ابن رشد** (الحفيد) (٥٢٠ - ٥٩٥) هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، أبو الوليد. فقيه مالكي، فيلسوف، طبيب، من أهل قرطبة. عني بكلام أرسطو وترجمه إلى العربية، اتهم بالزندقة والإلحاد فنفي إلى مراكش، وأحرقت بعض كتبه، ومات بمراكش ودفن بقرطبة. من تصانيفه «فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، و«تهافت التهافت» في الفلسفة، و«بداية المجتهد ونهاية المقتصد» في الفقه.[ابن العماد. شذرات الذهب. ج٦. ص٥٢٢، كحالة. معجم المؤلفين. ج٣. ص٩٤]

٤. **ابن سينا** هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي ابن سينا، عالم وطبيب مسلم من بخارى، اشتهر بالطب والفلسفة واشتغل بهما. ولد في قرية أفشنة بالقرب من بخارى (في أوزبكستان حاليا) من أب من مدينة بلخ (في أفغانستان حاليا) وأم قروية سنة ٣٧٠ هـ (٩٨٠م) وتوفي في مدينة همدان (في إيران حاليا) سنة ٤٢٧ هـ (١٠٣٧م). عُرف باسم الشيخ الرئيس وسماه الغربيون بأمير الأطباء وأبو الطب الحديث في العصور الوسطى. وقد ألّف ٢٠٠ كتاب في مواضيع مختلفة، العديد منها يركّز على الفلسفة والطب. ويعد ابن سينا من أول من كتب عن الطبّ في العالم ولقد اتبع نهج أو أسلوب أبقراط وجالينوس. وأشهر أعماله كتاب القانون في الطب الذي ظل لسبعة

قرون متوالية المرجع الرئيسي في علم الطب، وبقي كتابه (القانون في الطب) العمدة في تعليم هذا الفنِّ حتى أواسط القرن السابع عشر في جامعات أوربا، وله الإشارات والتنبيهات، والنجاة في الفلسفة، وعيون الحكمة ومنطق الإشراق. (معجم الفلاسفة، ص٢٩)

٥. **ابن فارس** (٣٢٩ – ٣٩٥ هـ) أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين: من أئمة اللغة والأدب. قرأ عليه البديع الهمذاني والصاحب ابن عباد وغيرهما من أعيان البيان. من تصانيفه: (مقاييس اللغة) و(المجمل).[الأعلام للزركلي ج١، ص١٩٣.]

٦. **ابن كمونة:** (٠٠٠ – ٦٨٣ هـ = ٠٠٠ – ١٢٨٤ م) سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله، عز الدولة ابن كمونة: كيميائي، له اشتغال بالمنطق والحكمة. من أهل بغداد. وفاته بالحلة. من كتبه (تذكرة في الكيمياء) و(شرح تلويحات السهروردي) [الأعلام للزركلي ج٣، ص ١٠٢]

٧. **ابن ملكا البغدادي** (٤٨٠-٥٦٠هـ / ١٠٨٧ -١١٦٥م) أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي، طبيب وفيلسوف اشتهر في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي. لقب بأوحد الزمان، وعرفه عامة الناس باسم البلدي. ولد ونشأ بالبصرة، ثم سافر إلى بغداد وعمل في قصور الخليفتين العباسيين المقتدي، والمستنصر، من تصانيفه « المعتبر» في الحكمة، و« اختصار التشريح من كلام جالينوس « و« مقالة في سبب ظهور الكواكب ليلا واختفائها نهارا ». [الإعلام للزركلي ج٨، ص٧٤]

٨. **ابن ميمون، موسى،** (١١٣٥-١٢٠٤) طبيب ولاهوتي وفيلسوف يهودي، مارس الطب، وصار الطبيب الشخصي لابن صلاح الدين الذي خلف أباه. شرح المشنا بالعربية، وهي دستور التقاليد العبرية. له كتاب دلائل الحائرين. [معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة].

٩. **الأبهري** هو الشيخ الإمام أثير الدين المفضل بن عمر بن المفضل السمرقندي (٠٠٠- ٦٦٣هـ / ٠٠٠- ١٢٦٤م) الحكيم، الفيلسوف، والأبهري نسبة إلى أبهر وهي مدينة فارسية قديمة بين قزوين وزنجان. كان تلميذاً لعالم نال شهرة عظيمة، هو كمال الدين موسى بن يونس بن محمد بن منعة. واشتهر الأبهري باهتمامه بالأزياج الفلكية، واهتم كذلك بحساب الحركات الفلكية رابطًا بينها وبين الرياضيات، وكان مهتمًّا بآلات الرصد الفلكية وبخاصة الإسطرلاب فقد كتب رسالة عنه ذكر فيها أنواعه وهدفه

وطريقة عمله، وله كذلك مؤلفات في الرياضيات وله العديد من الرسائل في المنطق والجدل. وللأبهري في الهندسة مقالة في البرهان على صحة حل كمال الدين بإنشاء مربع يكافئ قطعة دائرة، ومقالة هندسية أخرى وجدت في مكتبة بلمبتون بجامعة كولومبيا، تشير إلى أن الأبهري حاول إثبات موضوعة التوازي لإقليدس. من تصانيفه: «هداية الحكمة»، « رسالة في علم الكلام «، «إيساغوجي».[وفيات الأعيان ج٥ ص٣١٢، الأعلام للزركلي ج٧، ص ٢٧٩]

١٠. **الأبياري**، علي بن إسماعيل بن علي الصنهاجي البلكاني، الملقب شمس الدين، ولد سنة سبع وخمسين وخمسمائة، من شيوخه أبو الطاهر بن عوف، والفقيه الأديب القرطسي، ومن تلامذته ابن الحاجب عثمان بن عمر بن أبي بكر جمال الدين الإمام المالكي الشهير، له: شرح البرهان في أصول الفقه، وسفينة النجاة، على طريقة الإحياء، وشرح تهذيب المدونة للبرادعي، وهو أشعري العقيدة مالكي في الفقه. ـ توفي سنة ست عشرة وستمائة بالإسكندرية.[مقدمة محقق كتاب التحقيق والبيان، للدكتور علي بن عبد الرحمن الجزائري، دار الضياء].

١١. **إبيقور**(٣٤١-٢٧٠ ق.م)هو فيلسوف يوناني قديم، وصاحب مدرسة فلسفية سميت باسمه (الإبيقوريّة). غاية الفلسفة بالنسبة لإبيقور كانت الوصول للحياة السعيدة والمطمئنة ولها خاصتين: «Ataraxia «، وتعني الطمأنينة، والسلام، والتخلص من الخوف و« Aponia» وتعني غياب الألم، والاكتفاء الذاتي محاطاً بالأصدقاء. قال إبيقور أن السعادة والألم هما مقياس الخير والشر وهما محصوران باللذة والألم، وأن الموت هو نهاية الجسد والروح ولهذا لا ينبغي أن نرهبه، وأن الآلهة لا تكافئ أو تعاقب البشر، وأن الكون لا نهائي وأبدي، وأن أحداث الكون تعتمد بالأساس على حركات وتفاعلات الذرات في الفراغ. [بدوي، موسوعة الفلسفة، ج١، ص ٨٣]

١٢. **أرسطو**: ولد في أسطاغيرا سنة ٣٨٤ق.م وتوفي في خلقيس سنة ٣٢٢ق.م كان أعظم نوابغ النظر العقلي في تاريخ الفكر اليوناني **من كتبه**: ما وراء الطبيعة، الخطابة والشعر، وله كتب عديدة في المنطق والحيوان والطبيعة وغيرها. (معجم الفلاسفة، ص٥٢)

١٣. **الإسفرايني أبو اسحاق** إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الملقب بركن الدين، الفقيه الشافعي المتكلم الأصولي، ذكره الحاكم أبو عبد الله، توفي سنة ٤١٨هـ، وقال: أخذ عنه الكلام والأصول عامة شيوخ نيسابور، وأقر له بالعلم أهل العراق،

وخراسان، وله التصانيف الجليلة منها: كتابه الكبير الذي سماه «جامع الحلى في أصول الدين والرد على الملحدين» في خمس مجلدات،وغير ذلك من المصنفات،: « الجامع في أصول الدين « خمس مجلدات وتعليقته في أصول الفقه. وأخذ عنه القاضي الطبري أصول الفقه بإسفراين، وبنيت له المدرسة المشهورة في نيسابور، وذكره أبو الحسن عبد الغافر الفارسي. [ابن السبكي. طبقات الشافعية الكبرى. ج٤. ص ٢٥٦، ابن العماد. شذرات الذهب. ج٥. ص٩٠]

١٤. **الأشعري أبو الحسن**: إمام متكلمي أهل السنة أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أمير البصرة بلال بن أبي بردة بن صاحب رسول الله - ﷺ - أبي موسى عبد الله بن قيس بن حَضَّار، الأشعري اليماني البصري. ولد بالبصرة سنة ٢٦٠هـ، وتوفي حوالي سنة ٣٣٠ أو ٣٢٦هـ، ويذكر أنه مر في حياته بمرحلة تحول جذرية فبعد أن كان أحد أعلام المعتزلة ومن المقربين لأبي علي الجبائي شيخ المعتزلة، انفصل عن الفكر المعتزلي واعتنق عقيدة أهل السنة والجماعة التي كان يتصدرها في ذلك الوقت الإمام أحمد بن حنبل.من كتبه: مقالات الإسلاميين، الموجز، الرد على المجسمة، اللمع في الرد على أهل الزيغ، رسالة إلى أهل الثغر، الرد على ابن الريوندي، كتاب الإمامة.

١٥. **الأصفهاني**:(٦١٦-٦٨٨هـ)(١٢١٩-١٢٨٩م) هو محمد بن محمود بن عياد السلماني، أبوعبدالله شمس الدين الأصفهاني، قاضي من فقهاء الشافعية بأصفهان، **من مؤلفاته**: شرح المحصول للرازي- وتشييد القواعد في شرح تجريد العقائد.(الزركلي،خير الدين،(ط٨/ ١٩٨٩م)، الأعلام، دار العلم للملايين،(٧/ ٨٧).

١٦. **أفلاطون**: هو أعظم فيلسوف في العصور القديمة، ولد نحو عام ٤٢٧ق.م، من أسرة ارستقراطية أثينية، **من مؤلفاته**: السياسة، القوانين.

١٧. **الآمدي** سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي (٥٥١ هـ - ٦٣١ هـ / ١١٥٦م - ١٢٣٣م)، فقيه، مصنف ومتكلم حنبلي ثم شافعي. توفي في ٤ صفر سنة ٦٣١ هـ وعمره ٨٠ سنة. قال علي بن أنجب في «أسماء المصنفين»: اشتغل بالشام على المجير البغدادي، ثم ورد إلى بغداد واشتغل بـ«الشفاء» وبـ«الشامل» لأبي المعالي، وحفظ عدة كتب وكرر على «المستصفى» وتبحر في العلوم، وتفرد بعلم المعقولات والمنطق والكلام، وقصده الطلاب من البلاد، وكان يواسيهم بما يقدر، ويفهم الطلاب

ويطول روحه. قلت: ثم أقرأ الفلسفة والمنطق بمصر بالجامع الظافري. له أبكار الأفكار، وغاية المرام كلاهما في علم الكلام.

١٨. الأنصاري، زكريا بن محمد الأنصاري السنيكي المصريّ الشافعي، شيخ الإسلام، ولد سنة أربع وعشرين وثمانمائة، درس على أعلام عصره مثل ابن حجر وشرف الدين السبكي وشمس الدين الوفائي والشمس القاياتي، وغيرهم، وتلامذته كثيرون لا يحصون منهم نور الدين المحلي، وعميرة البرلسي، وكمال الدين بن حمزة الدمشقي، وشهاب الدين الرملي، وشهاب الدين ابن حجر الهيتمي. من كتبه: حاشية على جمع الجوامع وشرحه للمحلي، وشرح الطوالع في أصول الدين، وحاشية على تفسير البيضاوي، وشرح الجزرية، وشرح البخاري، والإعلام بأحاديث الأحكام، وشرح رسالة القشيري، وشرح إيساغوجي في المنطق، وشرح آداب البحث، وغيرها كثير. توفي سنة ست وعشرين وتسعمائة. [من مقدمة تحقيق كتاب فتح الرحمن شرح لقطة العجلان للشيخ زكريا، ت: عدنان بن عليه بن شهاب الدين،دار النور].

١٩. **إنغلز فريدريش** (١٨٢٠ في «بارمن»، بروسيا (حاليًا فوبرتال، ألمانيا) ١٨٩٥) هو فيلسوف ورجل صناعة ألماني يُلقّب بـ«أبو النظرية الماركسية» إلى جانب كارل ماركس. اشتغل بالصناعة وعلم الاجتماع وكان كاتبا ومنظرا سياسيا وفيلسوفا. يعتبر أب نظرية الماركسية بالإضافة إلى كارل ماركس نفسه. في عام ١٨٤٥، نشر كتابه حالة الطبقة العاملة في إنجلترا اعتمادا على ملاحظاته وأبحاثه الشخصية. في عام ١٨٤٨، أصدر مع ماركس، بيانهما المشهور والمعروف ببيان الحزب الشيوعي، والذي يسمى اختصارًا البيان الشيوعي. فيما بعد، ساعد كارل ماركس ماديا من أجل أن يكتب هذا الأخير كتابه الرأسمال.

٢٠. إنفاجين، بيتر، Peter van Inwagen ولد عام ١٩٤٢ في الولايات المتحدة، فيلسوف تحليلي في جامعة نوتردام،وهو واحد من قادة الميتافيزيقا، وفلسفة الدين، وفلسفة العمل. [http://en.wikipedia.org]

٢١. **الباقلاني القاضي أبو بكر** محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم، البصري، ثم البغدادي، ابن (٣٢٨ هـ - ٤٠٢ هـ) (٩٥٠م - ١٠١٣م). ذكره القاضي عياض في «طبقات المالكية» فقال: هو الملقب بسيف السنة، ولسان الأمة، المتكلِّم على لسان أهل الحديث، وطريق أبي الحسن، وإليه انتهت رئاسة المالكية في وقته، وكان له بجامع

البصرة حلقة عظيمة. حدث عنه: الحافظ أبو ذر الهَرَوِيّ، وأبو جعفر محمد بن أحمد السمناني، وقاضي الموصل، والحسين بن حاتم الأصولي. له، والتمهيد في علم الكلام، ومناقب الأئمة الأربعة، وهداية المسترشدين في أصول الدين. « إعجاز القرآن «، و« الإنصاف « و« البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات «، و« التقريب والإرشاد « في أصول الفقه..[الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٧. ص١٩٠، وفيات الأعيان. ج٤. ص٢٦٩]

٢٢. **بتلر**، جوزيف، (١٦٩٢-١٧٥٢)، كن كاتم سرّ جورج الثاني واسقف دورهام، وكان يدافع عن أصول العقيدة الأنجليكانية، كتب(المواعظ) و(مشابهة الدين الطبيعية والمنزل مع نظام الطبيعة ومجراها)، وضمنه دحضا صارما لمذهب التأليه الطبيعي، رد فيه على الاتهامات الموجهة على الدين المنزل، ونشر (حول طبيعة الفضيلة). [معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة].

٢٣. **برنتانو**، فرانتز، فيلسوف مثالي نمساوي، (١٨٣٨-١٩١٧)، حاضر في الفلسفة في فرزبورج وفيينا، له مذهب خاص في الميتافيزيقا مشرب بروح التوحيد والمدرسية، وكان مهتما بعلم النفس، وأنشأ مذهبا مثاليا عن قصدية الظواهر العقلية، فالشيء وفق مذهبه، لا يوجد إلا ف يقصد الذات أي انفعالاتها. [الموسوعة الفلسفية، روزنتال، يودين، دار الطليعة]

٢٤. **البروتستانتية**، الضرب الثاني من المسيحية بعد الأرثوذكسية، والكاثوليكية، نشأ في فترة عهد الإصلاح، والبرتستنتية هي اسم عدد من الديانات أو الكنائس المستقلة التي تختلف مبادئها الاعتقادية القطعية والكنسية. وهم يعترفون بالمطهر الكاثوليكي، ويرفضون القديسين والعذراء عند الارثوذكس والكاثوليكيين، ولا يتعبدون سوى للثالوث الإلهي، والمميز الأساسي لها عنهما قولها: بوجود رابط مباشر بين الله والإنسان، وأن النعمة الإلهية تصل إلى الإنسان من عند الله دون وساطة الكنيسة، والخلاص لا يتحقق بغي إيمان الإنسان الخاص وبإرادة الله. وقى المذهب على أولوية السلطة الروحية على السلطة الزمنية، وجعل بابا روما والكنيسة الكاثوليكية لا لزوم لهما. [الموسوعة الفلسفية، روزنتال، يودين، دار الطليعة]

٢٥. **بروس**، ألكسندر Alexander R. Pruss، بروفيسور مشارك في الفلسفة في Baylor University , Waco , Texas، وهو مؤلف The Principle of Sufficient

Reason: A Reassessment طبع في Cambridge عام ٢٠٠٦، وهو محرر مشارك مع Richard M. Gale لكتاب The Existence of God طبعة Ashgate عام ٢٠٠٣. [see: The Blackwell companion to Natural theology, 2009]

٢٦. **بلانتينجا** ألفين Alvin Carl Plantinga ولد عام ١٩٣٢، فيلسوف تحليلي يأمريكي مشهور في أعماله في فلسفة الدين، وفلسفة العلم والدفاع عن المسيحية، من كتبه: God and Other Minds (1967), The Nature of Necessity (1974), and a trilogy of books on epistemology, culminating in Warranted Christian Belief (2000).

٢٧. **بهمنيار** (ت. ٤٥٨ هـ / ١٠٦٦ م) هو حكيم، من تلاميذ ابن سينا. هو أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني. كان مجوسياً وأسلم. تتلمذ على يديه أبي العباس فضل بن محمد اللوكري وشرف الزمان محمد الايلاقي. توفي سنة ٤٥٨ هـ، وقيل سنة ٥٠٢ هـ.له كتاب التحصيل في الحكمة.

٢٨. **بونافنتورا القديس**، من الرهبنة الفرنسيسكانية، ((San Bonaventura؛ ١٢٢١ ١٥ يوليو ١٢٧٤)، أُطلِق عليه اسم جوفانّي دي فيدينسا (Giovanni di Fidanza) عند ولادته، وهو عالم لاهوت وفيلسوف إيطالي سكولاستي ينتمي إلى القرون الوسطى. وكان سابع كاهن عام للرهبانية الصغرى، كما كان أسقفًا كاردينالًا لألبانو.

٢٩. **بيديه** راندل Bede Rundle، عضو في Trinity College, Oxford، من كتبه: Why there is Something rather than Nothing.

٣٠. **بيير جاسندي** (٢٢ يناير ١٥٩٢ - ٢٤ أكتوبر ١٦٥٥) هو فيلسوف فرنسي وعالم فلك ورياضياتي.

٣١. **توما الإكويني**: القديس توما الأكويني (راهب دومينيكاني) (بالإيطالية: Tommaso d'Aquino) (1225 - 1274) قسيس كاثوليكي إيطالي من الرهبانية الدومينيكانية، وفيلسوف ولاهوتي مؤثر ضمن تقليد الفلسفة المدرسية. أحد معلمي الكنيسة الثلاثة والثلاثين، ويعرف بالعالم الأنغليكاني (Doctor Angelicus) والعالم المحيط (Doctor Universalis). عادة ما يُشار إليه باسم توما، والأكويني نسبته إلى محل إقامته في أكوين. كان أحد الشخصيات المؤثرة في مذهب اللاهوت الطبيعي، وهو أبو المدرسة التوماوية في الفلسفة واللاهوت. تأثيره واسع على الفلسفة الغربية، وكثيرٌ من أفكار الفلسفة الغربية الحديثة إما ثورة ضد أفكاره أو اتفاقٌ معها، خصوصاً في مسائل

الأخلاق والقانون الطبيعي ونظرية السياسة. يعتبر الأكويني المدرس المثالي لمن يدرسون ليكونوا قسساً في الكنيسة الكاثوليكية. ويُعرف بعمليه خلاصة اللاهوت والخلق والخالق. يعتبره العديد من المسيحيين فيلسوف الكنيسة الأعظم لذلك تُسمى باسمه العديد من المؤسسات التعليمية. **ومن كتبه**: الخلاصة اللاهوتية، والرد على فلاسفة المسلمين.

٣٢. **جاليليو** (١٥٦٤-١٦٤٢) عالم إيطالي، اشتهر ببحوثه في علم الفلك وبكونه مكتشف التلسكوب، ناصر قول كوبرنيكوس بدوران الأرض وحورب من قبل تاكنيسة، عرض اكتشافاته الفلكية في كتاب «رسول من النجوم». [كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار العالم العربي، ص٢٤]

٣٣. **جاموف جورج** George Gamow هو عالم فيزياء روسي، ولد ٤ مارس ١٩٠٤ وتوفي في ١٩ **أغسطس** عام ١٩٦٨. كان يقوم بالبحث العلمي في الفيزياء النظرية وفي علم الكون الفيزيائي. قام جاموف باكتشاف تحلل ألفا بطريق الأنفاق الكمومية وقام بأبحاث عديدة في مجال النشاط الإشعاعي لأنوية الذرات، وتطور النجوم، وتخليق العناصر في النجوم، وتخليق النوكليدات وله بحوث في في الانفجار العظيم وفي إشعاع الخلفية الميكروني الكوني.

٣٤. **الجُبائي** أبو علي، (٢٣٥ - ٣٠٣ هـ) محمد بن عبد الوهاب بن سلام،: من أئمة المعتزلة، ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة (الجبائية).له (تفسير) حافل مطول، رد عليه الأشعري.[الأعلام للزركلي، ج٣، ص ٣٤٧.]

٣٥. **الجبائي** أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام ابن خالد بن حمران المعتزلي وابن شيخ المعتزلة. ولد عام ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م، ودرس على أبيه وعلماء عصره، حتى نبغ وأشتهر بين العلماء، وكان من البارعين في علم الكلام والمناظرة، ولم تكن له رواية في علم الحديث، وتبعته فرقة سميت «البهشمية»، نسبة إلى كنيته « أبي هاشم».من تصانيفه: « الشامل» في الفقه، و« تذكرة العالم « و« العدة « في أصول الفقه.[الأعلام للزركلي ج٤، ص ٧.]

٣٦. **جراهام أوبي Graham Robert Oppy** فيلسوف دائرة بحثه الرئيسية فلسفة الدين، ولد سنة ١٩٦٠. من كتبه: Ontological Arguments and Belief in God, 1996. *Philosophical Perspectives on Infinity*, 2006، Arguing about Gods.

٣٧.**جورج بيركلي**George Berkeley)) (مارس ١٦٨٥ – ١٤ يناير ١٧٥٣) كان فيلسوفًا بريطانيًا-إيرلنديًا وأسقفا أنجليكانيا يعتبر من أهم مساندي الرؤية الجوهرية في القرن الثامن العشر الميلادي، ادعى بيركلي انه لا يوجد شيء اسمه مادة على الإطلاق وما يراه البشر ويعتبرونه عالمهم المادي لا يعدو ان يكون مجرد فكرة في العقل بفعل الإدراك وبغياب الإدراك تغيب المادة. وهكذا فأن العقل البشري لا يعدو ان يكون بيانا للروح. وقال بأن ضابط وجود الشيء كونه مدركاً، كتب «محاولة في نظرية جديدة في الإبصار»، «مبادئ المعرفة الإنسانية». [بدوي، موسوعة الفلسفة، ج١، ص ٢٨٧]

٣٨.**جون ماكي John Leslie Mackie (1917-1981)** فيلسوف استرالي، له مساهمات عديدة في فلسفة الدين، وفلسفة اللغة، من كتبه :The Miracle of Theism Arguments for and against the Existence of God (1982), Truth, Probability, and Paradox (1973)، Problems from Locke (1976).

٣٩.**الجويني**: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيوه الجويني، الملقب بإمام الحرمين، (٤١٩-٤٧٨هـ)(١٠٢٨-١٠٨٥م)، (ت فقيه وعالم أشعري.ولد الجويني في بيت عرف بالعلم والتدين؛ فأبوه كان واحدا من علماء وفقهاء نيسابور المعروفين وله مؤلفات كثيرة في التفسير والفقه والعقائد والعبادات، وقد حرص على تنشئة ابنه عبد الملك تنشئة إسلامية صحيحة فعلمه بنفسه العربية وعلومها، واجتهد في تعليمه الفقه الخلاف والأصول. واستطاع الجويني أن يحفظ القرآن الكريم في سن مبكرة.**من كتبه**: البرهان في أصول الفقه، الرسالة النظامية، الشامل في أصول الدين، الغياثي، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة.(الأعلام للزركلي، ص١٦٠،ج٤)

٤٠.**داروين تشارلز روبرت** (Charles Robert Darwin) عالم تاريخ طبيعي بريطاني ولد في إنجلترا في ١٢ فبراير ١٨٠٩ في شرو سبوري لعائلة إنجليزية علمية وتوفي في ١٩ أبريل ١٨٨٢. والده هو الدكتور روبرت وارنج داروين، وكان جده «ارازموس داروين» عالماً ومؤلفاً بدوره، اكتسب داروين شهرته كمؤسس لنظرية التطور والتي تنص على أن كل المخلوقات الحية على مر الزمان تنحدر من أسلاف مشتركة، وقام باقتراح نظرية تتضمن أن هذه الأنماط المتفرعة من عملية التطور ناتجة لعملية وصفها بالانتقاء (الانتخاب) الطبيعي، وكذلك الصراع من أجل البقاء له نفس تأثير الاختيار الصناعي المساهم في التكاثر الانتقائي للكائنات الحية.

٤١. **الداماد** (..- ١٠٤١ هـ) محمد باقر بن المير الحسيني الاسترابادي: من علماء الإمامية، من أهل أصبهان، له اشتغال بالعلوم العقلية. أصله من أستراباد.من تصانيفه: «القبسات» في الفلسفة، و«الاعضالات العويصات في فنون العلوم والصناعات» و«تقويم الايمان» في الكلام، و«الصحيفة الكاملة» و«الأفق المبين» في الحكمة الإلهية.[الأعلام للزركلي ج٦، ص ٤٨.]

٤٢. **الدَّوَّاني جلال الدين** (٨٣٠ - ٩١٨ هـ / ١٤٢٧ - ١٥١٢ م) هو قاض وفيلسوف فارسي. هو جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني. ولد في دوان (من بلاد كازرون) وسكن شيراز، وولي قضاء فارس وتوفي بها. من مؤلفاته: إثبات الواجب القديمة والجديدة، وشرح العقائد العضدية «أنموذج العلوم» و«إثبات الواجب» و«حاشية على شرح القوشجي لتجريد الكلام» و«حاشية على تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي» [الأعلام للزركلي ج٦، ص ٣٢.]

٤٣. **ديفيد هيوم**: (باللاتينية David Hume) (1711-1776) فيلسوف واقتصادي ومؤرخ اسكتلندي وشخصية مهمة في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الاسكتلندي. اشتهر كمؤرخ بداية، لكن الأكاديميين في السنوات الأخيرة ركزوا على كتاباته الفلسفية. وكان كتابه تاريخ إنكلترا مرجعا للتاريخ الإنكليزي لسنوات طويلة، واشتهر عنه أنه صاحب نزعة الشك التي أثارت إيمانويل كانط فأيقظته من سباته، وكان من أصحاب الدين الطبيعي، واعتمد في فلسفته على الحس والعادة. **من كتبه**:تاريخ إنكلترا، التاريخ الطبيعي للدين، الفحص عن الفهم البشري، الرسالة في الطبيعة البشرية.[معجم الفلاسفة]

٤٤. **ديفيس** بريان Brian Davies فيلسوف ولد عام ١٩٥١، بروفيسور في جامعة فوردهام Fordham University، من كتبه: An Introduction to the Philosophy of Religion، Thinking About God، The Thought of Thomas Aquinas. The Reality of God and the Problem of Evil. philosophy of Religion- a guide and anthology.

٤٥. **راسل برتراند أرثر ويليام** ((Bertrand Russell،18) مايو ١٨٧٢ - ٢ فبراير ١٩٧٠) إيرل راسل الثالث، فيلسوف وعالم منطق ورياضي ومؤرخ وناقد اجتماعي بريطاني. وفي مراحل مختلفة من حياته كان راسل ليبرالياً واشتراكياً وداعية سلام إلا أنه أقر أنه لم يكن أياً من هؤلاء بالمعنى العميق. وعلى الرغم من قضائه معظم حياته في إنجلترا، ولد

راسل في ويلز حيث توفي عن عمر يناهز ٩٧. من أهم كتبه أصول الرياضيات، تاريخ الفلسفة الغربية، حكمة الغرب. [عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج١، ص ٥١٧]

٤٦. **رينيه ديكارت** (31 :René Descartes مارس ١٥٩٦ - ١١ فبراير ١٦٥٠) يعرف أيضا بكارتيسيوس Cartesius فيلسوف فرنسي ورياضياتي وعالم يعتبر من مؤسسي الفلسفة الحديثة ومؤسس الرياضيات الحديثة. يعتبر أهم وأغزر العلماء نتاجا في العصور الحديثة. الكثير من الأفكار والفلسفات الغربية اللاحقة هي نتاج وتفاعل مع كتاباته التي درّست وتدرّس من أيامه إلى أيامنا. لذلك يعتبر ديكارت أحد المفكرين الأساسيين وأحد مفاتيح فهمنا للثورة العلمية والحضارة الحديثة في وقتنا هذا. يمجد اسمه بذكره في ما يدعى هندسة ديكارتية التي يتم بها دراسة الأشكال الهندسية ضمن نظام إحداثيات ديكارتي ضمن نطاق الهندسة المستوية التي تدمجها مع الجبر. من أقواله: «أنا أفكر إذن أنا موجود»، **ومن كتبه** الشهيرة تأملات في الفلسفة الأولى.، ومبادي الفلسفة.

٤٧. **السبكي** تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي أبو نصر (١٣٢٧ - ١٣٧٠م / ٧٢٧ هـ - ٧٧١ هـ) فقيه شافعي، ومؤرخ عربي وقاضي القضاة في دمشق، انتقل إلى دمشق مع والده الفقيه تقي الدين السبكي وهو صغير فسكنها وعاش حياته وأصبح من أشهر القضاة في دمشق وتوفي بها. كان طلق اللسان، قوى الحجة، انتهت إليه قضاء القضاة في دمشق ثم عاد إلى دمشق واكمل مسيرته في الفقه والقضاء توفي ودفن في دمشق. له طبقات الشافعية الكبرى والصغرى، وشرح مختصر ابن الحاجب الأصولي، وشرح المنهاج، أكمل شرح أبيه الإمام تقي الدين السبكي، الأشباه والنظائر في الفقه الشافعي. و«معيد النعم ومبيد النقم» و«جمع الجوامع».[الدرر الكامنة ج١، ص ٣٣٣. الأعلام للزركلي ج٤، ص ١٨٤]

٤٨. **سبنسر هربرت** (Herbert Spencer) هو فيلسوف بريطاني (٢٧ ابريل ١٨٢٠ - ٨ ديسمبر ١٩٠٣).مؤلف كتاب « الرجل ضد الدولة» الذي قدم فيه رؤية فلسفية متطرفة في ليبراليتها. كان سبنسر، وليس داروين، هو الذي اوجد مصطلح «البقاء للأصلح ». رغم أن القول ينسب عادة لداروين. وقد ساهم سبنسر في ترسيخ مفهوم الارتقاء، واعطى له ابعادا اجتماعيا، فيما عرف لاحقا بالدارونية الاجتماعية.و هكذا يعد سبنسر واحدا من مؤسسي علم الاجتماع الحديث.

٤٩. **سبينوزا:** ولد في عام ١٦٣٢م في أمستردام، هولندا، عن عائلة برتغالية من أصل يهودي تنتمي إلى طائفة المارنيين. كان والده تاجرا ناجحا ولكنه متزمت للدين اليهودي، فكانت تربية باروخ أورثودوكسية، ولكن طبيعته الناقدة والمتعطّشة للمعلرفة وضعته في صراع مع المجتمع اليهودي. درس العبرية والتلمود في يشيبا (مدرسة يهودية) من ١٦٣٩ حتى ١٦٥٠م. في آخر دراسته كتب تعليقا على التلمود. وفي صيف ١٦٥٦ نُبذ سبينوزا من أهله ومن الجالية اليهودية في أمستردام بسبب إدّعائه أن الله يكمن في الطبيعة والكون، وأن النصوص الدينية هي عبارة عن استعارات ومجازات غايتها أن تعرّف بطبيعةالله. بعد ذلك بوقت قصير حاول أحد المتعصبين للدين طعنه. من ١٦٥٦ حتى ١٦٦٠ اِشتغل كنظّارتي لكسب قوته. ثم من ١٦٦٠ حتى ١٦٦٣ اسّس حلقة فكر من أصدقاء له وكتب نصوصه الأولى. من ١٦٦٣ حتى ١٦٧٠ أقام في بوسبرج وثم بعد نشر كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة سنة ١٦٧٠ ذهب ليستقرّ في لاهاي حيث اِشتغل كمستشار سرّي لجون دو ويت. في سنة ١٦٧٦ تلقّى زيارة من الفيلسوف الألماني «لايبنيتز». توفّي سبينوزا ١٦٧٧ في ٢١ أبريل.

٥٠. ستيفن وينبيرغ Steven Weinberg ولد عام ١٩٣٣، أمريكي، متخصص في الفيزياء النظرية، نال جائزة نوبل في الفيزياء مع العالم عبد السلام وشيلدون جلاشو في مجال توحيد مجال القوة الضعيفة، والتفاعل الكهرومغناطيسية بين الجسيمات الأولية. [http://en.wikipedia.org]

٥١. **السعد التفتازاني:** (٧١٢-٧٩٣هـ)(١٣١٢-١٣٩٠م) هو مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني، سعد الدين، من أئمة العربية والبيان والمنطق، **من مؤلفاته:** المقاصد وشرحها، تهذيب المنطق والكلام، وشرح الرسالة الشمسية، وشرح مقامات الزمخشري، وحاشية على تفسير الزمخشري- المطول- والمختصر كلاهما من أمهات كتب البلاغة.(الزركلي، خير الدين،(ط٨/ ١٩٨٩م)، الأعلام، دار العلم للملايين، (٧/ ٢١٩).

٥٢. **سقراط** (٤٧٠ ق.م - ٤٠٠ ق.م) فيلسوف وحكيم يوناني. «سقراط» فيلسوف يوناني كلاسيكي. يعتبر أحد مؤسسي وأحد حاصلي على احصال الناس في الفلسفة الغربية، لم يترك سقراط كتابات وجل ما نعرفه عنه مستقى من خلال روايات تلامذته عنه. اشتهر

بمنهجه الجدلي التوليدي، كان أهم من ناقش السوسفسطائيين في عصره، نقل تلميذه أفلاطون بعض محاوراته. [بدوي، موسوعة الفلسفة، ج١، ص٥٧٦]

٥٣. **السمرقندي شمس الدين،** عالم مسلم في الرياضيات والهندسة توفي سنة ٦٩٠هـ، ١٢٩١م من مؤلفاته أشكال التأسيس في الهندسة. والصحائف في علم الكلام، والمعارف شرحها. والقسطاس في المنطق.

٥٤. السهروردي، شهاب الدين بن يحيى، ولد ٥٤٩هـ ١١٥٥م، فيلسوف إشراقي، اتهم بالخروج على الدين وقتل في حلب سنة ١١٩١، عرف بشيخ الإشراق، له حكمة الإشراق، وهياكل النور، أشهر أتباعه شمس الدين الشهرزوري، وتيسطر على فلسفته النورية وجوه ثلاثة: هرمس، وأفلاطون، وزرادشت. [معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة].

٥٥. **سوينبرن** ريتشارد Richard G. Swinburne ولد عام ١٩٣٤، فيلسوف في فلسفة الدين، بروفيسور في جامعة أكسفورد، إسهاماته الرئيسية في فلسفة الدين وفلسفة العلوم. من كتبه: The Concept of Miracle, 1970، The Existence of God, 1979، *Is There a God?*, 1996، *Simplicity as Evidence of Truth*, The Aquinas Lecture. Providence and the Problem of Evil, 1998 (part 4 of his tetralogy on Christian Doctrines).

٥٦. **السيالكوتي** (...- ١٠٦٧ هـ) عبد الحكيم بن شمس الدين الهندي السيالكوتي البنجابي: ذكي فاضل، من أهل سيالكوت التابعة للاهور، بالهند، له اشتغال بالعلوم العقلية من الحكمة والمنطق وغيرها. من تصانيفه: «حاشية على تفسير البيضاوي « لم تكمل، و«زبدة الافكار، « حاشية على شرح العقائد النسفية»، و«حاشية على القطب، على الشمسية».[الأعلام للزركلي ج٣، ص ١٨٣.]

٥٧. **الشافعي:** (١٥٠-٢٠٤هـ)(٧٦٧-٨٢٠م) هو محمد بن إدريس بن عباس بن عثمان ابن شافع الهاشمي القرشي المطلبي أبو عبد الله، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة وإليه نسبة الشافعية كافة، ولد في غزة(فلسطين) وتوفي في مصر له مؤلفات عديدة منها: المسند- أحكام القرآن- الرسالة- والأم.الزركلي،خير الدين،(ط٨/ ١٩٨٩م)، الأعلام، دار العلم للملايين،(٦/ ٢٦).

٥٨. **الشريف الجُرجاني** (٧٤٠- ٨١٦ هـ / ١٣٣٩ -١٤١٣م) هو علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني الحسيني المعروف بسيد مير شريف، فلكي وعالم حياة وفقيه

وموسيقي وفيلسوف ولغوي. عاش في أواخر القرن الثامن الهجري وأوائل القرن التاسع الهجري (الرابع عشر الميلادي - الخامس عشر الميلادي). له حواشي على الشرح القديم للتجريد، وشرح المواقف، وحاشية على شرح المنتهى الأصولي لابن الحاجب، وحاشية على الشرح المطول في البلاغة للتفتازاني، وغيرها.

٥٩. **شهاب الدين السهروردي**: فيلسوف إشراقي، شافعي المذهب، ولد في سهرورد الواقعة شمال غربي إيران، وقرأ كتب الدين والحكمة ونشأ في مراغة وسافر إلى حلب وبغداد ، حيث كان مقتله بأمر صلاح الدين بعد أن نسب البعض إليه الفساد المعتقد ولما ظهر لصلاح الدين أن السهروردي يفتن ابنه بالكفر والخروج عن الدين وكان مقتله بقلعة حلب سنة ٦٦٥ هـ كان عالما بالفلسفة والمنطق والحكمة ويسمي مذهبه الذي عرف به «حكمة الإشراق» وله كتاب بهذا الاسم. ومن كتبه أيضا رسائل في اعتقادات الحكماء وهياكل النور والتلويحات.

٦٠. **الشهرستاني**: محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني. (٤٧٩ - ٥٤٨ هـ)، وتفقه على أبي المظفر الخوافي وأبي نصر بن القشيري وغيرهما، وبرع في الفقه، وقرأ الكلام على أبي القاسم الأنصاري وتفرد فيه في عصره. صنف كتباً كثيرة، منها نهاية الأقدام في علم الكلام. وكتاب الملل والنحل وتلخيص الأقسام لمذاهب الأعلام. ودخل بغداد وظهر له قبول كثير، وسمع وحدث. قال ابن خلكان: كان إماماً، مبرزاً فقيهاً، متكلماً، واعظاً. و«الإرشاد إلى عقائد العباد» و«مصارعات الفلاسفة». [سير أعلام النبلاء ج ١٦ ص٢٨٦، الأعلام للزركلي ج ٦ ص ١٥]

٦١. **شوبنهاور** آرثر (١٧٨٨ – ١٨٦٠ م) فيلسوف ألماني، معروف بفلسفته التشاؤمية يرى في الحياة شر مطلق فهو يبجل العدم وقد كتب كتاب العالم فكرة وارادة الذي سطر فيه فلسفته فلذلك تراه يربط بين العلاقة بين الارادة والعقل فيرى أن العقل أداة بيد الارادة وتابع لها. تقوم فلسفته على قاعدتين: أن الوجود الخارجي مرجعه إلى الذات، وأن العالم مجموع إرادات، كتب « العالم إرادة وامتثال»، «المشكلتان الرئيسيتان في الأخلاق». [بدوي، موسوعة الفلسفة، ج٢، ص٣١]

٦٢. **صبري مصطفى**: ولد الشيخ مصطفى صبري آخر شيوخ الإسلام في الخلافة العثمانية في «توقاد» سنة ١٢٨٦هـ/ ١٨٦٩م، وتعلَّم في قيصرية على الشيخ خوجة أمين أفندي، ثم انتقل إلى استانبول لاستكمال تحصيله العلمي. وفي استانبول شدَّ الشيخ مصطفى

صبري انتباه مشايخه بحدة ذكائه، وقوة حافظته، وعمق تحصيله، وعيَّن مدرسًا في جامع السلطان محمد الفاتح - أكبر جامعة إسلامية في استانبول آنذاك - وهو في الثانية والعشرين من عمره، وهو منصب مرموق يحتاج إلى جدّ واجتهاد وتحصيل، ثم أصبح أمينًا لمكتبة السلطان عبد الحميد الثاني، وقد لفت انتباه السلطان عبد الحميد إليه بسعة اطلاعه وبتميزه وهو في سن الشباب بين رجال العلم الدينيين في استانبول عاصمة الخلافة. ولما استفحل أمر الاتحاديين، وقوي نفوذهم، فرَّ من اضطهادهم سنة ١٩١٣م إلى مصر، حيث أقام مدة، ثم انتقل إلى بلاد أوروبة فأقام ببوخارست في رومانية إلى أن ألقت القبض عليه الجيوش التركية عندما دخلت بوخارست أثناء الحرب العالمية الأولى، وظل معتقلاً إلى أن انتهت الحرب بهزيمة تركية، وفرار زعماء الاتحاديين، فعاد الشيخ إلى نشاطه السياسي في استانبول، وعيِّن شيخًا للإسلام، وعضوًا في مجلس الشيوخ العثماني، وناب عن الصدر الأعظم الداماد فريد باشا أثناء غيابه في أوروبة للمفاوضة، وظلَّ في منصبه إلى سنة ١٩٢٠م فتركه عندما اختلف مع بعض الوزراء ذوي الميول الغربية. وعندما استولى الكماليون على العاصمة فرَّ إلى مصر سنة ١٩٢٣م، ثم انتقل إلى ضيافة الملك حسين في الحجاز، ثم عاد إلى مصر حيث احتدم النقاش بينه وبين المتعصبين لمصطفى كمال، فسافر إلى لبنان، وطبع هناك كتابه «النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة». ثم سافر إلى رومانية، ثم إلى اليونان؛ حيث أصدر مع ولده إبراهيم جريدة «يارين» - أي الغد - وظل يصدرها نحو خمس سنوات، حتى أخرجته الحكومة اليونانية بناء على طلب الكماليين، فعاد إلى مصر حيث اتخذها وطنًا ثانيًا، وألف هناك كتابه الشهير: موقف العقل والعلم والعالمين من رب العالمين ورسله المكرمين. وقد توفي الشيخ رحمه الله بمصر سنة ١٣٧٣-١٩٥٤م، ودفن فيها.[عن موقع إسلام ويب-كتبها حسن السمحاي سويدان]

٦٣.**صدر الدين الشيرازي** ملا صدرا محمد بن إبراهيم القوامي (٩٨٠هـ-١٠٥٠هـ / ١٥٧٢م-١٦٤٠م) هو خاتمة حكماء الشيعة جمع بين فرعي المعرفة النظري والعملي.ينسب إليه نهج الجمع بين الفلسفة والعرفان والذي يسمى بالحكمة المتعالية. كان طرحه متطورا جدا وفاق حدود عصره مما صعب على معاصريه أن يقبلوه فلاقى من معاصريه صنوف المضايقات بسبب ذلك فكَفر ورمي بأبشع التهم حتى طرد من بلدته، فما كان منه إلا أن هجر القوم إلى القرى النائية منقطعا إلى الرياضة الروحية حتى

تجلت له العلوم الباطنية فعاد على البشرية بحكمته المتعالية. يعرف أيضا بـ صدر المتألهين. من كتبه: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية..[الأعلام للزركلي ج٥، ص ٣٠٣.]

٦٤. طباطبائي، محمد حسين، ولد في تبرز سنة ١٢٨١هـ.ش. ما يعادل ١٩٠٢م، فيلسوف شيعي شهير، له من الكتب بداية الحكمة، ونهاية الحكمة، وتعليقات على الأسفار العقلية لصدر الدين الشيرازي، وأسس الفلسفة، والميزان في تفسير القرآن، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي. وغيرها من الكتب والمقالات. [انظر مقدمة: مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، للطباطبائي، ترجمة: خالد توفيق، مؤسسة أمر القرى للتحقيق].

٦٥. **الطوسى** نصير الدين، أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن (٥٩٧ - ٦٧٢ هـ)، المعروف باسم نصير الدين الطوسى عالم فلكي وبيولوجي وكيميائي ورياضياتي وفيلسوف وطبيب وفيزيائي ومتكلّم ومرجع شيعي فارسي.كان ينتمي إلى طائفة الإسماعيلية، وبعد ذلك اعتقد في مذهب الإثنا عشرية. اعتبره العالم والمؤرخ ابن خلدون أحد أعظم علماء الفرس. علامة بالأرصاد والمجسطي والرياضيات. علت منزلته عند (هولاكو) فكان يطيعه فيما يشير به عليه ويمده بالأموال.من تصانيفه: «تحرير أصول اقليدس» و«تجريد العقائد»، ويعرف بتجريد الكلام، و«تلخيص المحصل» مختصر المحصل للفخر الرازي. [الأعلام للزركلي ج٧، ص ٣٠.]

٦٦. **عبد القاهر البغدادي** (..- ٤٢٩ ه) (٢)..- ١٠٣٨ م) عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله التميمي، البغدادي، الشافعي (أبو منصور) فقيه، اصولي، متكلم، اديب، مشارك في انواع من العلوم.ولد ببغداد، ونشأ بها، وسكن نيسابور ودرس في سبعة عشر علما وتوفى باسفرايين. من مؤلفاته الكثيرة: الكلام في الوعيد الفاخر في الاوائل والاواخر، شرح المفتاح لابن القاص في فروع الفقه الشافعي، الملل والنحل، كتاب التفسير، التكملة في الحساب، وله اشعار كثيرة. « أصول الدين» و«فضائح القدرية « و« تأويل المتشابهات في الاخبار والآيات و« الفرق بين الفرق ».[الأعلام للزركلي ج٤، ص ١٧٣]

٦٧. **العراقي** الحافظ زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم الشافعي شيخ الحديث، (٧٢٥ - ٨٠٦) هـ. له تخريج أحاديث الإحياء، وتخرج عليه أفاضل العلماء منهم الإمام ابن حجر العسقلاني.

٦٨. **العضد**: (...-٧٥٦هـ=١٣٥٥م) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل عضد الدين الإيجي، عالم بالأصول والمعاني العربية، ولي القضاء، **من مؤلفاته**: المواقف-العقائد العضدية-والرسالة العضدية.[الزركلي،خير الدين،(ط٨/ ١٩٨٩م)، الأعلام، دار العلم للملايين،(٣/ ٢٩٥).]

٦٩. غاسندي، بيير، (١٥٩٢-١٦٥٥) فيلسوف مادي وعالم طبيعة وفلكي ورجل كنيسة فرنسي، حمل بشدة على تعاليم المدرسة السكولائية وتحريفها تعاليم أرسطو، وأحيى مادية أبيقور، من كتبه (تحليل فلسفة أبيقور)، وله مؤلفات في تاريخ العلم. وكان في زمانية فيلسوفا تقدمياً، ولكن ماديته لم تكن متماسكة. واعتقد أن الإنسان بالإضافة إلى الروح الحيوانية التي يتصورها تصورا ماديا، روح عقليٌّ يتجاوز الحواس. [الموسوعة الفلسفية، روزنتال، يودين، دار الطليعة]

٧٠. **الغزالي**: أبو حامد الغزالي متكلم وفقيه متصوف عربي ومن أبرز مفكري العصر الذهبي في الإسلام ولد سنة ١٠٥٩م(٤٥٠هـ) ومات في ١٩ كانون الأول (١١١١م) (٥٠١هـ)، **من مؤلفاته**: المنقذ من الضلال، أحياء علوم الدين،والمستصفى في أصول الدين،الوسيط في الفقه الشافعي، والبسيط والوجيز فيه أيضا، وتهافت الفلاسفة، ومقاصد الفلاسفة، ورسائله مجموعة في مجلد.(معجم الفلاسفة، ص٤٢٩)

٧١. غودل، كيرت، ولد عام ١٩٠٦، من علماء المنطق والرياضيات، نمساوي، وقد برهن غودل على عدم اكتمال الأنساق الشكلية أي تلك الأنساق التي تفترض الصياغة الشكلية لعلم حساب الأعداد الطبيعية. وبين أن هذه الأنساق تحتوي على قضايا لا يمكن البرهنة عليها، ولا يمكن رفضها على السواء. وتأثرت آراؤه بالوضعية الجديدة في عام ١٩٣٠. [الموسوعة الفلسفية، روزنتال، يودين، دار الطليعة]

٧٢. **الفارابي**: أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، ولد في واسبح في مقاطعة فاراب بتركستان، ولد عام ٢٦٠ هـ/ ٨٧٤ م في فاراب في اقليم تركستان وتوفي عام ٣٣٩ هـ/ ٩٥٠م **من كتبه** الجمع بين رأيي الحكيمين(أفلاطون وأرسطو)،آراء أهل المدينة الفاضلة، السياسة المدنية(مبادئ الموجودات).(معجم الفلاسفة،٤٤٩)

٧٣. فتغنشتاين، لودفيغ، (١٨٨٩-١٩٥١) فيلسوف وعالم منطق نمساوي، أحد مؤسسي الفلسفة التحليلية، له كتاب الرسالة المنطقية الفلسفية، اقترح فيه فكرة لغة كاملة اكتمالا منطقياً، أو مثالية. على النموذج الرياضي، ويبرهن عليا لتصور المنطقي المعرفي بشكل

وجودي أنطولوجي، على شكل مذهب الذرية المنطقية. وله كتاب مباحث فلسفية نشر بعد وفاته. [الموسوعة الفلسفية، روزنتال، يودين، دار الطليعة]

٧٤. **فخر الدين الرازي** محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي التيمي البكري (من بني تيم من قريش يلتقي مع أبي بكر الصديق به) الرازي الطبرستانى أو ابن خطيب الري. (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ)وهو إمام مفسر شافعي، عالم موسوعي امتدت بحوثه ودراساته ومؤلفاته من العلوم الإنسانية اللغوية والعقلية إلى العلوم البحتة في: الفيزياء، الرياضيات، الطب، الفلك. ولد في الريّ. قرشي النسب، أصله من طبرستان. رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان. وأقبل الناس على كتبه يدرسونها، وكان يحسن الفارسية. له تصانيف كثيرة ومفيدة في كل فن من أهمها: التفسير الكبير الذي سماه «مفاتيح الغيب»، وقد جمع فيه ما لايوجد في غيره من التفاسير، وله «المحصول» في علم الأصول، و«نهاية العقول « في علم الكلام، « معالم الأصول «، و«المطالب العالية» في علم الكلام، «ونهاية الإجاز في دراية الإعجاز» في البلاغة، «الأربعين في أصول الدين».[شذرات الذهب. ج٧. ص٤٠، كحالة. معجم المؤلفين. ج٣. ص٥٥٨]

٧٥. **فلينت** روبرت Robert Flint 1838-1910، لاهوتي وفيلسوف اسكتلندي كتب في علم الاجتماع، له: Christ's Kingdom upon Earth، Philosophy of History in France and Germany، Theism.

٧٦. **الفياض اللاهيجي** (القرن ١١ هـ) هو محدث ومتكلم، نسبته إلى لاهيجان من أعمال الكيلان. هو هو عبد الرزاق علي بن الحسين الگيلاني اللاهيجي القمي، المشتهر في شعره بفياض. تتلمذ على الملا صدرا الشيرازي. توفي في قم سنة ١٠٥١ هـ، وقيل سنة ١٠٧٢ هـ، وقيل كان حيا سنة ١٠٨٣ هـ.

٧٧. **فيورباخ** (١٨٠٤-١٨٧٢) لودفيج فيورباخ، فيلسوف ألماني من اليسار الهيجلي، ناقد للمسيحية، اراد تحويل الهيجلية إلى اتجاه أكثر واقعية، كتب «أفكار عن الخلود والموت»، « مسألة خلود النفس من وجهة نظر أنثروبولوجية». [بدوي، موسوعة الفلسفة، ج٢، ٢٩٠.]

٧٨. **القديس أنسلم**(١٠٣٣ - ١١٠٩ م)، له تأثير كبير في العلوم المسيحية، وكتابات عديدة، كان رئيس أساقفة كانتربري، أسس للعقائد المسيحية بالأدلة العقلية، واشتهر بالدليل الوجودي.[بدوي، موسوعة الفلسفة ج١، ص٢٣٣]

٧٩.**القرطبي** أبو عمران موسى ابن ميمون بن عبيد الله (٣٠ مارس ١١٣٥ - ١٣ ديسمبر ١٢٠٤) المشهور بالحاخام موشيه بن ميمون، واشتهر عند العرب بلقب الرئيس موسى. وُلد في قرطبة ببلاد الأندلس في القرن الثاني عشر الميلادي، ومن هناك انتقلت عائلته سنة ١١٥٩ إلى مدينة فاس المغربية حيث درس بجامعة القرويين وسنة ١١٦٥ إلى فلسطين، واستقرت في مصر آخر الامر، وهناك عاش حتى وفاته.

٨٠.الكاثوليكية، في اليونانية تعني الكلي، إحدى الملل المسيحية، تنتشر أساس في أوروبا الغربية وأمريكا اللاتينية، وهو موجودة منذ عام ١٠٥٤، من أقوالهم: الاعتراف بتكوين الروح القدس لا من الله الأب وحده، وإنما الله الآب والابن، وعقيدة المطهر (مكان تطهير النفس بعد الموت ويقع بين الجنة والنار)، ورفعة البابا باعتباره وكيل يسوع المسيح على الأرض، وعصمة الابا عن الخطأ، وعزوبة القسيس، والصلاة باللاتينية، وعبادة العذراء المقدسة. والفاتيكان هو المركز العالمي للكاثوليكية. [الموسوعة الفلسفية، روزنتال، يودين، دار الطليعة]

٨١.**كانتور جورج** فرديناند لودفيغ فيليب (Georg Ferdinand Ludwig Philipp Cantor) عاش ما بين ٣ مارس ١٨٤٥ - ٦ يناير ١٩١٨م عالم رياضيات ألماني يشار إليه بأنه واضع نظرية المجموعة الحديثة. ويعتبر أول من أشار إلى أهمية مبدأ التناظر واحد لواحد بين المجموعات، ومن عرف المجموعات اللانهائية والمتسقة، كما أنه أثبت أن الأرقام الحقيقية أكثر بكثير من الأرقام الطبيعية. وبالفعل فإن نظرية كانتور تستلزم وجود عدد غير متناه من اللانهاية. وكذلك فإن كانتور هو من عرف الأرقام الكمية والترتيبية وطرق الحساب الخاصة بهم. ويعرف عن أعماله أنها ذات قيمة فلسفية عالية.

٨٢.**كانط إمانويل** (٢٢ أبريل، ١٧٢٤ - ١٢ فبراير، ١٨٠٤): فيلسوف وعالم ألماني من أسرة من البرجوازية الصغيرة يرجع أصلها إلى اسكتلندا، برز في كل من المجالات التالية، الفيزياء الفلكية، والرياضيات، والجغرافية، وعلم الإنسان). يعتبر أحد أكثر المفكرين المؤثرين في المجتمع الغربي والأوروبي الحديث والفيلسوف الرئيسي الأخير في لعصر التنوير. عرف كانت التنوير، في مقالته الشهيرة ما هو التنوير؟، على أنه عصر تشكل تحت شعار: الجرأة من أجل المعرفة، مما نمى نمطا من التفكير الداخلي خال من قواعد السلطة الخارجية. ألف كتاب نقد العقل المحض، وهو كتاب شهير تناول العديد من المواضيع التي تبرز أفكار كانت بطريقة واضحة. وله كتاب نقد العقل العملي،

وأسس ميتافيزيقا الأخلاق، ونقد ملكة الحكم. كان لكانت تأثير حاسم على الرومانسية والمثالية فلسفات القرن التاسع عشر. كما شكل عمله نقطة بداية لفلاسفة القرن العشرين. (معجم الفلاسفة،ص٥١٣)

٨٣.كرم، يوسف، توفي سنة ١٩٥٩، فيلسوف ومؤرخ مصري للفلسفة، درس الفلسفة وتاريخها في جامعة الإسكندرية، له تاريخ الفلسفة اليونانية، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وله كتاب العقل والوجود، والطبيعة وما بعد الطبيعة. [معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة].

٨٤.**الكندي** أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (١٨٥ هـ/ ٨٠٥ - ٢٥٦ هـ/ ٨٧٣) علاّمة عربي مسلم، برع في الفلك والفلسفة والكيمياء والفيزياء والطب والرياضيات والموسيقى وعلم النفس والمنطق الذي كان يعرف بعلم الكلام، والمعروف عند الغرب باسم (باللاتينية: Alkindus)، ويعد الكندي أول الفلاسفة المتجولين المسلمين، كما اشتهر بجهوده في تعريف العرب والمسلمين بالفلسفة اليونانية القديمة والهلنستية. **من مؤلفاته:** ذات الشعبتين في الفلسفة الأولى- القول في النفس-والسيوف وأجناسها.(الزركلي،خير الدين،(ط٨/ ١٩٨٩م)،الأعلام، دار العلم للملايين،(٨/ ١٩٥).

٨٥.الكندي: (٨٠٠-٨٧٦) فيلسوف عربي ومنجم ورياضي وفيزيائي، لقب بفيلسوف العرب، وله شروحات على كبت أرسطو، وكان يعتمد في نظرته إلى العالم على السببية العامة، وقال بحدوث العالم خلافا لكثير من الفلاسفة. [الموسوعة الفلسفية، روزنتال، يودين، دار الطليعة]

٨٦.كولينز، جيمس، مؤلف كتاب الله في الفلسفة الحديثة، وعقل كيركجورد، والوجوديون، أستاذ الفلسفة في جامعة سانت لويس، واكن قبل أن يشغل هذا المنصب زميلاً في البحث الفلسفي بجامعة هارفارد الأمريكية. [من ترجمة كتاب الله في الفلسفة الحديثة، للدكتور فؤاد كامل]

٨٧.كولينز، روبن، Robin Collins بروفيسور في Messiah College, Grantham, Pennsylvaiia متخصص في العلاقة بين العلم والدين، كتب حوالي ٢٥ مقالا/ كتابا/ فصلاً، منها: The Multiuniverse Hypothesis: A Theistic Perspective في

Universe or Multiuniverse تحرير Bernard Carr وطباعة Cambridge University Press في عام ٢٠٠٧.] see: The Blackwell companion to Natural theology, 2009]

٨٨. **كونت أوغست** (١٩ يناير ١٧٩٨ – ٥ سبتمبر ١٨٥٧) عالم اجتماع وفيلسوف اجتماعي فرنسي، أعطى لعلم الاجتماع الاسم الذي يعرف به الآن، أكد ضرورة بناء النظريات العلمية المبنية على الملاحظة، إلا أن كتاباته كانت على جانب عظيم من التأمل الفلسفي، ويعد هو نفسه الأب الشرعي والمؤسس للفلسفة الوضعية، وهو صاحب نظرية الأحوال الثلاث في تطور المجتمعات البشرية، يعتبر تلميذا لـ سان سيمون وهو فيلسوف فرنسي. ولد في مدينة مونبلييه. وتخرج من مدرسة البوليتكنيك، ثم عمل سكرتيرا عند الفيلسوف سان -سيمون الذي كان لأفكاره أثر كبير على نظرياته التي عرضها فيما بعد في أهم مؤلفاته: «محاضرات في الفلسفة الوضعية» و«نظام في السياسة الوضعية». (المذهب الذاتي). [بدوي، موسوعة الفلسفة ج٢، ص٣١١]

٨٩. **كوينتين سميث** Quentin Smith برفيسور في جامعة ميتشغان الغربية West Michigan University في الفلسفة. من كتبه: Theism , Atheism and Big Bang Cosmology.

٩٠. **كيزر** لياندر Leander Keyser بروفيسور في Theism والأخلاق واللاهوت. له كتاب: Asystem of Natural theism.

٩١. **لالاند أندريه**: فيلسوف فرنسي، ولد في ويجون في ١٦ تموز ١٨٦٧ وتوفي في أنيير في ١٥ تشرين الثاني ١٩٦٣ **من مؤلفاته** نظريات الاستقراء والتجريب، الأوهام التطورية، العقل والمعايير.(معجم الفلاسفة، ٥٧٠)

٩٢. لامتري، جوليان أوفروي دي، (١٧٠٩-١٧٥١) فيلسوف مادي وطبيب فرنسي، أعماله الرئيسية هي الإنسان آلة، ومذهب أبيقور، وتقوم تعاليم لامتري على فيزياء ديكارت، وقال إن الاستنارة وأفعال الأفراد الممتازين هي العلل الأساسية للتطور التاريخي، ودعا إلى الحكم المطلق المستنير، وكانت نزعته الإلحادية محدودة، وكان يحبذ إبقاء الدين وقصره على عامة الناس. [الموسوعة الفلسفية، روزنتال، يودين، دار الطليعة]

٩٣. اللاهيجي، عبد الرزاق، (المتوفى سنة ١٠٧٢هـ، من تلامذة المحقق الداماد، له تأثر في

الفلسفة بابن سينا والنصير الطوسي الفخر الرازي والعضد الإيجي، والتفتازاني والقوشجي، له: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، ومشارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، تعليقة على حاشية الخفري على قسم الإلهيات من شرح القوشجي للتجريد. حدوث العالم. رسالة حدوث العالم. وغيرها. [انظر: مقدمة المحقق لكتاب شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، ت: الشيخ أكبر أسد علي زاده، مكتبة التوحيد إيران].

٩٤. **لايبنتز** غوتفريد فيلهيلم (Gottfried Wilhelm Leibniz) (لايبزغ ١ يوليو (٢١ يونيو)، ١٦٤٦ - ١٤ نوفمبر ١٧١٦ في هانوفر). هو فيلسوف وعالم طبيعة وعالم رياضيات ودبلوماسي ومكتبي ومحام ألماني الجنسية. له المونادولوجيا، مقالة جديدة في الفهم البشري، مقالة في الميتافيزيقيا، وكتب أخرى في الرياضيات والفلسفة. [بدوي، موسوعة الفلسفة، ج٢، ص٣٩٥]

٩٥. اللقاني، برهان الدين إبراهيم اللقاني، نسبة إلى لَقانة، من قرى البحيرة بمصر، توفي سنة ١٠٤١هـ، ولم يعرف تاريخ ولادته.من مؤلفاته جوهرة التوحيد، وعمدة المريد لجوهرة التوحيد، وهو الشرح الكبير للجوهرة، وتلخيص التجريد لعمدة المريد وهو لشرح الأوسط، وهداية المريد لجوهرة التوحيد. [من مقدمة محقق كتاب هداية المريد].

٩٦. **لينين فلاديمير أليتش أوليانوف** المعروف (ولد في ٢٢ ابريل عام ١٨٧٠ - توفي ٢١ يناير عام ١٩٢٤) ثوري روسي ماركسي كان قائد الحزب البلشفي والثورة البلشفية، كما أسس المذهب اللينيني السياسي رافعاً شعاره الأرض والخبز والسلام.

٩٧. **ماركس**، كارل هانريك، فيلسوف ألماني، واقتصادي، وعالم اجتماع، ومؤرخ، وصحفي واشتراكي ثوري (٥ مايو ١٨١٨م - ١٤ مارس ١٨٨٣م). لعبت أفكاره دور هام في تأسيس علم الاجتماع وفي تطوير الحركات الاشتراكية. واعتبر كارل أحد أعظم الاقتصاديين في التاريخ. نشر العديد من الكتب خلال حياته، أهمُها بيان الحزب الشيوعي (١٨٤٨)، ورأس المال (١٨٦٧-١٨٩٤).

٩٨. **الماوردي** هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري (٣٦٤ - ٤٥٠ هـ / ٩٧٤ - ١٠٥٨ م) أكبر قضاة آخر الدولة العباسية، صاحب التصانيف الكثيرة النافعة، الفقيه الحافظ، من أكبر فقهاء الشافعية كان من وجوه الفقهاء الشافعية ومن كبارهم، أخذ الفقه عن أبي القاسم الصيمري بالبصرة، ثم عن الشيخ أبي حامد الإسفراييني ببغداد، وفوّض إليه القضاء ببلدان كثيرة ألّف في فقه الشافعية موسوعته الضخمة الحاوي في

شرح مختصر المزني، في أكثر من عشرين جزءًا. وله أدب الدين والدنيا، والأحكام السلطانية. [السبكي، طبقات الشافعية ج٥. ص٢٦٧، وفيات الأعيان ٣.ص٢٨٢.]

٩٩. **المعتزلة** فرقة كلامية سنية ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري(٨٠ هـ- ١٣١ هـ) في البصرة (في أواخر العصر الأموي) وقد ازدهرت في العصر العباسي، مؤسسهم واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد البصري، قالوا بالأصول الخمسة، العدل والتوحيد والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

١٠٠. موريلاند J.P. Moreland بروفيسور معروف في الفلسفة في Talbot School of Theology في La Mirada California، له: Consciousness and Existence of God: A theistic Argument نشر في Routledge 2008، وله أيضاً Universals طبع في McGill-Queen's, 2001. [see: The Blackwell companion to Natural theology, 2009]

١٠١. مونتاني، ميشيل إيكويم دي، ولد سنة ١٥٣٣، ومات ١٩٥٢، كان مستشارا في محكمة بوردو العليا، له كتاب المقالات، وعندما قرأ التعاليم البيرونية، للشكي اليوناني سكستوس إمبريقوس سك ميدالية خاصة به ونقش عليها (أعلق حكمي) وصدر له كتاب المقالات، والتنبيه للقارئ. [معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة].

١٠٢. **نيتشه فريدريك فيلهيلم** (Friedrich Nietzsche) (اكتوبر ١٨٤٤م - ٢٥ أغسطس ١٩٠٠م) فيلسوف وشاعر ألماني. كان من أبرز الممهّدين لعلم النفس وكان عالم لغويات متميزاً. كتب نصوصاً وكتباً نقدية حول المبادئ الأخلاقية والنفعية والفلسفة المعاصرة المادية منها والمثالية الألمانية. وكتب عن الرومانسية الألمانية والحداثة أيضاً. عموماً بلغة ألمانية بارعة مؤسس فلسفة القوة، من أكثر الفلاسفة تأثيراً في القرن العشرين، دعا إلى النسبية وكون الحق تابعاً للإرادة. كتب «أفول الأصنام»، «إرادة القوة»، «هكذا تكلم زرادشت».[بدوي، موسوعة الفلسفة، ج٢، ص٥٠٨]

١٠٣. **هاكسلي توماس هنري** (Thomas Henry Huxley) ـ (٤ مايو ١٨٢٥- ٢٩ يونيو ١٨٩٥) عالم أحياء بريطاني. هو ابن لمعلم رياضيات. وهو جَد جوليان هكسلي (١٨٨٧ – ١٩٧٥) الإخصائي في علم الحيوان والفيلسوف والمربي والكاتب، ولجوليان دور كبير في تأسيس اليونسكو. وهو أيضاً جد الروائي والشاعر الإنجليزي ألدوس هكسلي. كان قد لقب بـ «Darwin's Bulldog»

(كلب داروين)[1] لدفاعه القوي عن نظرية تشارلز داروين النشوء والتطور المثيرة للجدل والرفض من قبل علماء دين والعديد من علماء الأحياء (كتاب داروين: أصل الأنواع تم نشره في ١٨٥٩). التقى تشارلز داروين في حوالي ١٨٥٦.

١٠٤. هاملتون، وليام، (١٧٨٨-١٨٥٦) فيلسوف ومنطقي مثالي اسكتلندي، كان يعتقد أن المعرفة هي تحديد شروط وجود الموضوع موضع البحث، وكان ينكر الحقيقة الموضوعية وانجذب نحو اللاأدرية. ومن أفضل مؤلفاته المياتفيزيقا والمنطق. [الموسوعة الفلسفية، روزنتال، يودين، دار الطليعة]

١٠٥. **هايدغر مارتن** (Martin Heidegger)، فيلسوف ألماني (٢٦ سبتمبر ١٨٨٩ – ٢٦ مايو ١٩٧٦)، ولد جنوب ألمانيا، درس في جامعة فرايبورغ تحت إشراف إدموند هوسرل مؤسس الظاهريات، ثم أصبح أستاذاً فيها عام ١٩٢٨. وجه اهتمامه الفلسفي إلى مشكلات الوجود والتقنية والحرية والحقيقة وغيرها من المسائل. ومن أبرز مؤلفاته: الوجود والزمان (١٩٢٧)؛ دروب مُوصَدة (١٩٥٠) ؛ ما الذي يُسَمَّى فكراً (١٩٥٤) ؛ المفاهيم الأساسية في الميتافيزيقا (١٩٦١)؛ نداء الحقيقة؛ في ماهية الحرية الإنسانية (١٩٨٢) ؛ نيتشه (١٩٨٣). تميز هايدغر بتأثيره الكبير على المدارس الفلسفية في القرن العشرين ومن أهمها الوجودية، التأويليات، فلسفة النقض أو التفكيكية، ما بعد الحداثة. [بدوي، موسوعة الفلسفة، ج٢، ص٥٩٧]

١٠٦. هلبرت ديفيد، (١٨٦٢-١٩٤٣) عالم رياضة ومنطق ألماني، له كتاب أسس الهندسة، رد الهندسة الإقليدية إلى نسق محكم من البديهيات التي حددت مسبقا، وأدت بحوثه إلى ظهور مفهوم الصورية من جهة وما وراء الرياضيات وهو فرع جديد من فروع الرياضيات من جهة أخرى. [الموسوعة الفلسفية، روزنتال، يودين، دار الطليعة]

١٠٧. **هوكينج ستيفن** (Stephen Hawking) ولد في أكسفورد، إنجلترا عام ١٩٤٢ وهو من أبرز علماء الفيزياء النظرية على مستوى العالم، درس في جامعة أكسفورد وحصل منها على درجة الشرف الأولى في الفيزياء، أكمل دراسته في جامعة كامبريدج للحصول على الدكتوراة في علم الكون، له أبحاث نظرية في علم الكون وأبحاث في العلاقة بين الثقوب السوداء والديناميكا الحرارية، كما له أبحاث ودراسات في التسلسل الزمني.

١٠٨. **هيغل** جورج ويلهلم فريدريش (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) (ولد ٢٧ أغسطس ١٧٧٠ — ١٤ نوفمبر ١٨٣١) فيلسوف ألماني ولد في شتوتغارت، فورتيمبيرغ، في المنطقة الجنوبية الغربيةِ من ألمانيا. يعتبر هيغل أحد أهم الفلاسفة الألمان حيث يعتبر أهم مؤسسي حركة الفلسفة المثالية الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي. له فلسفة التاريخ، وموسوعة العلوم الفلسفية، ظاهريات الروح، وغيرها.

١٠٩. **هيلبرت دافيد** عالم رياضيات ألماني فذ، ولد في ٢٣ يناير ١٨٦٢ فيما كان يعرف ببروسيا الشرقية سابقا وتوفي في ١٤ فبراير ١٩٤٣ في مدينة غوتنغن الألمانية. يعتبر دافيد هيلبرت أحد أكبر رياضيي القرن العشرين، وينسب إليه عدد من النظريات الأساسية.

١١٠. **هيوم ديفيد** (David Hume) (ولد في ٢٦ أبريل ١٧١١ - توفي في ٢٥ أغسطس ١٧٧٦)، فيلسوف واقتصادي ومؤرخ اسكتلندي وشخصية مهمة في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الاسكتلندي. من زعماء فسلفة التشكيك، والتجريبية، له مقالة في الفهم البشري، ومحاورات في الديانة الطبعية.

١١١. **وليام لين كريغ** William Lane Craig فيلسوف أمريكي ولاهوتي ولد عام ١٩٤٩، درَّس في Trinity Evangelical Divinity School وفي Westmont College، مهتم جدا بالدليل الكلامي على وجود الله، وله كتاب بهذا العنوان، وأصدر عدة كتب وهو محرر وكاتب في موقع Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics.

١١٢. **وليم كلي رايت** (١٨٧٧ – ١٩٥٦ م) فيلسوف أمريكي، كان رئيسا للجمعية اللاهوتية الأمريكية، ورئيسا للجمعية الفلسفية الأمريكية.من مؤلفاته: (تاريخ الفلسفة الحديثة)، (مقدمة عامة في فلسفة الأخلاق). [وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار التنوير، ص١٦]

١١٣. **ياندل كيث** Keith Tandell، فيلسوف في فلسفة الدين، وعضو في University of Wisconsin–Madison. من كتبه God, Man, and Religion –reading in philosophy of religion.

المصادر والمراجع العربية

١. ابن التلمساني، شرف الدين، شرح معالم أصول الدين، للإمام الرازي، تحقيق: نزار حمادي، دار مكتبة المعارف بيروت لبنان.

٢. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد زاد المسير في علم التفسير (ت: ٥٩٧)، ط٣، المكتب الإسلامي - بيروت - ١٤٠٤.

٣. ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان، مختصر المنتهى الأصولي، مع شرح عضد الدين الإيجي وعليه حواشي السعد التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، (ط١ ٢٠٠٤م-١٤٢٤هـ، دار الكتب العلمية-بيروت.

٤. ابن العبري، غريغوريوس بن أهرون الملطي، (المتوفى: ٦٨٥هـ) تاريخ مختصر الدول

٥. ابن المرزبان، بهمنيار، التحصيل. تصحيح وتعليق: استاد شهيد مرتضى مطهري. انتشارات دانشكاه تهران

٦. ابن الوزير، أبو عبد الله محمد بن المرتضى اليماني، إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من اصول التوحيد، دار الكتب العلمية بيروت لبنان. ط١ ١٤١٣هـ-١٩٨٣م.

٧. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، ت: ٧٢٨، كتاب الصفدية، ت: محمد رشاد سالم، دار الفضيلة - الرياض - ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠م.

٨. ابن رشد، أبو الوليد، (ن٥٩٥هـ)، تهافت التهافت،طبع باهتمام وتعليق د. محمد عابد الجابري، عن مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٨م.

٩. ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، أبو الوليد، كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيَّفة والبِدَعِ المُضِلَّة، تقديم وإشراف: د. محمد عابة الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١ ١٩٩٨م، بيروت.

١٠. ابن سينا، أبو علي، الشخ الرئيس، كتاب النجاة، مطبوعا مع شرحه لفخر الدين الإسفراييني، من أعلام القرن السادس. تحقيق: د. حامد ناجي أصفهاني، سلسلة انتشارات. تهران ١٣٨٣.

١١. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرحها للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق د. على رضا نجف زاده، سلسلة انتشارات، تهران، ١٣٨٤.

١٢. ابن سينا، الحسين أبو علي، النجاة، نقحه وقدم له: ماجد فخري، ط١ ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م. منشورات دار الآفاق الجديدة -بيروت.

١٣. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم المقاييس في اللغة، باب العين والقاف وما يثلثهما في الثلاثي، دار الفكر،ط١ ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

١٤. ابن فورك، أبو بكر، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعريّ، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت لبنان. ١٩٨٧م.

١٥. ابن كمونة، سعيد بن منصور (ت: ٦٨٣هـ)، الجديد في الحكمة، ت: حميد مرعيد الكبيسي، مطبعة جامعة بغداد - بغداد - ١٤٠٣م-١٩٨٢م .

١٦. ابن ملكا، المعتبر في الحكمة الإلهية، ط١ تحت إدارة جمعية دائرة المعارف العثمانية ١٣٥٧هـ.

١٧. ابن ميمون، موسى القرطبي الأندلسي، (٥٣٠-٦٠٣هـ الموافق ١١٣٥-١٢٠٥م)، دلائل الحائرين، تحقيق: حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية. ١٤٢هـ-٢٠٠٢م.

١٨. الأبهري، أثير الدين مفضل بن عمر، (٦٦٣هـ)، هداية الحكمة، مع شرحها لقاضي مير: حسين بن معين الدين الميبذي، طبعة قديمة في مطبعة عارف أفندي، ٢٥ ربيع الأول ١٣١٨هـ.

١٩. أبو البركات، هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي (ت٥٤٧هـ)، الكتاب المعتبر في الحكمة الإلهية،. إدارة جمعية دائرة المعارف العثمانية، بحيدر أباد، ط١ . سنة١٣٥٧هـ.

٢٠. أبو غوش، محمد أكرم، مناقشة علمية جادة مع الأستاذ عادل ضاهر لمسألة إثبات الواجب، وقد طبع ملحقا لمجموع ثلاث رسائل للأرموي، والكاتبي والدواني، دار النور. ط١ ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.

٢١. الأبياري، علي بن إسماعيل(ت: ٦١٨هـ)، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، تحقيق: د. علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري. دار الضياء. ط١ ١٤٣٢هـ-٢٠١٠م.

٢٢. الأحمد نكري، عبد النبي بن عبد الرسول، دستور العلماء، دار الكتب العلمية، ط١ ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٢٣. الأشعري، علي بن إسماعيل أبو الحسن، رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، نشرها الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية في حيدر أباد الدكن في الهند سنة ١٣٤٤هـ.

٢٤. الأشعري، علي بن إسماعيل أبو الحسن، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له د. حمودة غرابة-مدير المركز الثقافي الإسلامي بلندن. مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية-١٩٥٥.
٢٥. الأشعري، علي بن إسماعيل، أبو الحسن، رسالة إلى أهل الثغر، ت: عبد الله شاكر محمد الجنيدي. مكتبة العلوم والحكم، ط٢ ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
٢٦. الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوود،. دار القلم. ط٥ ١٤٣٣هـ، ٢٠١١م
٢٧. الأكويني، توما، (ت١٢٧٤هـ)، مجموعة الردود على الخوارج (فلاسفة المسلمين)، ترجمه عن اللاتينية العلامة المطران نعمة الله أبي كرم الماروني، دار ومكتبة بيبلوس-لبنان. ٢٠٠٥
٢٨. الأكويني، توما، كتاب الخلاصة اللاهوتية، ترجمه من اللاتينية الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية -بيروت، ١٨٨١.
٢٩. آل بوطامي البنغلي، أحمد بن حجر، العقائد السلفية بأدلتها النقلية والعقلية، (١/ ٢٩-٣٠)، دار الإيمان، الاسكندرية، ٢٠٠٠م.
٣٠. إمام، زكريا بشير، لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية، دراسة مدخلية ميسرة، الدار السودانية للكتب، ط١ ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
٣١. الآمديٍ، الإمام سيف الدين، أبكار الأفكار في أصول الدين، ت. أ.د. أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ١٤٢٣-٢٠٠٢م.
٣٢. أمين، عثمان، ديكارت، سلسلة أعلام الفلسفة، مكتبة الأنجلو المصرية،ط٧، ١٩٧٦.
٣٣. أمين، عثمان، ديكارت.مكتبة الأنجلو مصرية، ط٧ ١٩٧٦.
٣٤. الأنصاري: زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري، فتح الرحمن شرح لقطة العجلان للإمام الزركشي، تحقيق: عدنان علي بن شهاب الدين، دار النور، عمان، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
٣٥. الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا، غاية الوصول شرح لب الأصول. مكتبة أحمد بن سعد بن نبهان، سروبايا -اندونيسيا. الطبعة الأخيرة. بلا تاريخ.

٣٦. الأنصاري، عبد العلي بن نظام الدين، فواتح الرحموت بشرح مسلَّم الثبوت، لمحب الدين البهاري الهندي، مطبوع بهامش المستصفى للغزالي، دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ-١٩٨٣م، مصور: عن الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق مصر المحمية سنة ١٣٢٢هـ.
٣٧. انظر: الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق: موريس بويغيس، طبعة Imprimerie Catholique بلا تاريخ.
٣٨. الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (ت: ٧٥٦هـ)، شرح المواقف، الشريف الجرجانيالطبعة العثمانية القديمة، وعليها حواشي جلبي والسيالكوتي. طبعة دار الطباعة العامرة.
٣٩. الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (ت:٧٥٦هـ)، المواقف مع شرحها للسيد الشريف الجرجاني، ت: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - لبنان - بيروت - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ط١.
٤٠. الإيجي، عضد الدين، المواقف في علم الكلام. عالم الكتب. بلا تاريخ.
٤١. الإيجي،عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (ت: ٧٥٦هـ)، كتاب المواقف، مع شرحه للسيد الشريف الجرجاني، دار الجيل - لبنان - بيروت - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ط١، ت: عبد الرحمن عميرة.
٤٢. باركر، باري، السفر في الزمان الكوني، ترجمة د. مصطفى محمود سليمان. الألف كتاب الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٩.
٤٣. باسكال، بليز، خواطر باسكال، ترجمة: ادوارد البستاني، طبعة اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ١٩٧٢، توزيع لمكتبة الشرقية-بيروت-لبنان.
٤٤. الباقلاني، محمد بن الطيب، أبو بكر (ت ٤٠٣هـ)، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ت: عماد الدين أحمد حيدر. مؤسسة الكتب الثقافية، ط١ ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
٤٥. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي الجامع الصحيح المختصر، دار ابن كثير ، اليمامة - بيروت - ١٤٠٧ - ١٩٨٧، ط٣، ت: د. مصطفى ديب البغا.
٤٦. بدر، عادل محمود، برهان الإمكان والوجوب بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي، دار الحوار، ط١ ٢٠٠٦.
٤٧. بدوي، عبد الرحمن، أرسطو، وكالة المطبوعات، دار القلم، ط٢ ١٩٨٠.

٤٨. بدوي، عبد الرحمن، أفلاطون.وكالة المطبوعات، دار القلم، بلا تاريخ/ طبعة.

٤٩. البربهاري، أبو محمد الحسن بن علي بن خلف، السنة، مطبوعا مع شرح السنة للشيخ صالح بن فوزان بن عبدالله الفوزان، دار ابن حزم-القاهرة، ط١ ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

٥٠. برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة، القرن السابع عشر. دار الطليعة ط٢ ١٩٩٣.

٥١. البغدادي، عبد القاهر بن طاهر التميمي، أبو منصور، (ت٤٢٩هـ)، أصول الدين، دار الكتب العلمية، ط٢ ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

٥٢. البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. دار المعرفة لبنان بيروت، بلا تاريخ.

٥٣. بوش، ف. أ، أساسيات الفيزياء، ترجمة د. سعيد الجزيري، د. محمد أمين سليمان، دار ماكجروهيل للنشر. ١٩٨٢ بالتعاون مع مؤسسة الأهرام

٥٤. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٠، ط١.

٥٥. تشيرتون، ميل؛ براون، آن، علم الاجتماع-النظرية والمنهج. ترجمة: هناء الجوهري. المشروع القومي للترجمة، المركز القومي للترجمة. ٢٠١٢.

٥٦. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله، (٧١٢-٧٩٣هـ)، شرح المقاصد، صورته دار المداد ط١ ١٤٢٨-٢٠٠٧م، عن طبعة الحاج محرم أفندي البسنوي، سنة ١٣٠٥هـ.

٥٧. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، تهذيب الكلام، مع شرحه تقريب المرام، للعلامة عبد القادر السنندجي الكردستاني (١٣٠٤هـ)، ص١٠٤، طبعة دار البصائر، ٢٠٠٦م، مصورة عن الطبعة القديمة.

٥٨. التفتازاني، سعد الدين، تهذيب لمنطق، مؤسسة أهل البيت، ط٢ ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٥٩. التفتازاني، سعد الدين، شرح الشمسية في المنطق للإمام الكاتبي، ت: جاد الله بسام صالح، دار النور-عمان الأردن، ط١ ١٤٣٢هـ-٢٠١١م

٦٠. توفيق، محمد عز الدين، دليل الأنفس، دار السلام. ط٣ ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

٦١. الجندي، محمد، إشكالية الزمان في فلسفة الكندي، رؤية معاصرة، مكتبة الزهراء، ط١ ١٤١٢هـ-١٩٩١م.

٦٢. الجويني عبد الملك أبو المعالي إمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه، مطبوعا مع التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، لعلي بن إسماعيل الأبياري (ت: ٦١٨هـ)ـ تحقيق: د. علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري. دار الضياء. ط١ ١٤٣٢هـ-٢٠١٠م.
٦٣. الجويني، أبو المعالي، (٤١٩-٤٧٨هـ)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. ت: د. محمد يوسف موسى، أ: علي عبد المنعم عبد الحميد. مكتبة الخانجي-مصر. ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م.
٦٤. الجويني، عبد الملك الجويني، إمام الحرمين، (٤١٩-٤٧٨هـ/ ١٠٢٨-١٠٨٥م)، العقيدة النظامية، ت: د. محمد الزبيدي، دار سبيل الرشاد، دار النفائس. ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
٦٥. الجويني، عبد الملك إمام الحرمين، (٤١٩-٤٧٨هـ)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق د. محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م.
٦٦. جيمس، وليم، إرادة الاعتقاد، ترجمة: د. محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية-عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٦٥هـ-١٩٤٦م.
٦٧. جيمس، وليم، البراجماتية، ترجمة: د. محمد علي العريان، طبعة: دار النهضة العربية-١٩٦٥
٦٨. جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة: د. محمد فتحي الشنيطي، ملحق بعنوان: الإيمان وحق الاعتقاد.
٦٩. الحلي، الحسن بن يوسف، جمال الدين، ابن المطهر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات-بيروت. ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
٧٠. الخشت، محمد عثمان، العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، دار الكتاب العربي. ط١، ٢٠١٠م.
٧١. خضر بك، بن جلال الدين، القصيدة النونية(جواهر العقائد)، مطبوعة مع شرح الخيالي على النونية للمولى خضر بك في علم الكلام، ت: عبد النصير أحمد المليباري الهندي، مكتبة وهبة-القاهرة، ط١ ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
٧٢. الخطيب، محمد كامل، حرية الاعتقاد الديني، مساجلات الإيمان والإلحاد منذ عصر النهضة إلى اليوم، رابطة العقلانيين العرب. ط١ ٢٠٠٥.

٧٣. الدواني، جلال الدين، رسالة إثبات الواجب القديمة، مطبوعة مع مجموعة رسائل أخرى. ت. محمد أكرم أبو غوش، دار النور. ط١ ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.
٧٤. الدواني، شرح العقائد العضدية، مع حاشية الكلنبوي، مطبعة أحمد إحسان-استانبول ١٣٢٣هـ.
٧٥. ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتعليق عثمان أمين، المشروع القومي للترجمة. ٢٠٠٩.
٧٦. ديكارت، رينيه، تأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق، عثمان أمين. المركز القومي للترجمة.٢٠٠٩.
٧٧. ديكارت، رينيه، حديث الطريقة (أو مقال في المنهج)، ترجمة عمر الشارني، دار المعرفة للنشر ١٩٨٧.
٧٨. ديكارت، رينيه، مبادئ الفلسفة، ترجمه وقدم له د. عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، سنة ١٩٩٣.
٧٩. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الشافعي التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، ط١، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٨٠. الرازي، فخر الدين، أسرار التنزيل وأنوار التأويل، تحقيق: محمود أحمد محمد، بابا علي الشيخ عمر، صالح محمد عبد الفتاح، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م. دار واسط-العراق، بلا تاريخ.
٨١. الرازي، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية. ١٩٨٦م.
٨٢. الرازي، فخر الدين، المحصل، ومعه نقد المحصل لنصير الدين الطوسي، دار الأضواء، ط٢ ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
٨٣. الرازي، فخر الدين، معالم أصول الدين، مضمنة في شرح معالم أصول الدين، للإمام شرف الدين بن التلمساني (ت٦٥٨هـ)ـ تحقيق نزار حمادي، دار مكتبة المعارف بيروت لبنان، ط١ ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
٨٤. الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، ت: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية.
٨٥. رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧.

٨٦. الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله،البحر المحيط في أصول الفقه، ت: ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية – لبنان/ بيروت – ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م، ط١.
٨٧. سايفرت، جوزيف، الله كبرهان على وجود الله، ترجمة د. حميد لشهب، أفريقيا الشرق، ٢٠٠١.
٨٨. السبكي، الامام أبي الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي، فتاوى السبكي، دار المعرفة – لبنان/ بيروت، بلا تاريخ.
٨٩. السبكي، تاج الدين أبي النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب،، ت: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب – لبنان / بيروت – ١٩٩٩م – ١٤١٩هـ، ط١.
٩٠. السبكي، تاج الدين بن علي بن عبد الكافي، طبقات الشافعية الكبرى، ت: د. محمود محمد الطناحي د.عبد الفتاح محمد الحلو.هجر للطباعة والنشر والتوزيع – ١٤١٣هـ،ط٢
٩١. سبينوزا، باروخ، علم الأخلاق، ترجمه: جلال الدين سعيد، طبعة: المنظمة العربي للترجمة، بدعم من مؤسسة محمد آل راشد بن مكتوم، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية. ط١، تشرين الأول (اكتوبر) ٢٠٠٩م.
٩٢. ستيس، ولتر، الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي. ط١ ١٩٩٨م.
٩٣. السمرقندي، شمس الدين، الصحائف الإلهية، ت. د. أحمد عبد الرحمن الشريف، مكتبة الفلاح. ط١ ١٤٠٥هـ–١٩٨٥م.
٩٤. شرح الخيالي على النونية للمولى خضر بك في علم الكلام، ت: عبد النصير أحمد المليباري الهندي، المرجع السابق، ط١ ١٤٢٩هـ–٢٠٠٨م.
٩٥. الشريف الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف، ومعها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي، والمولى حسن الجلبي، وفي هامشه مطالع الأنظار للأسفهاني على طوالع الأنوار، وشرح التجريد للقوشجي. مصورة عن طبعة قديمة في دار الطباعة العامرة ١٢٥٧هـ.

٩٦. الشريف الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف، ومعها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي، والمولى حسن الجلبي، وفي هامشه مطالع الأنظار للأسفهاني على طوالع الأنوار، وشرح التجريد للقوشجي، مصورة عن طبعة قديمة في دار الطباعة العامرة ١٢٥٧هـ.
٩٧. شريف، عمرو، خرافة الإلحاد، مكتبة الشروق الدولية. ط١ ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م
٩٨. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة - بيروت - ١٤٠٤.
٩٩. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح، نهاية الإقدام في علم الكلام، ت: ألفرد جيوم.
١٠٠. شيخ زاده، عبد الرحيم بن علي، نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد، مع ذكر أدلة الفريقين. بعناية بسام عبد الواهاب الجابي، دار ابن حزم، ط١ ١٤٢٤خـ-٢٠٠٣م.
١٠١. الشيرازي، صدر الدين (الملا صدرا)، شرح الهداية الأثيرية، دار إحياء التراث العربي، ط١ ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
١٠٢. الشيرازي، صدر الدين محمد، (ت١٠٥٠هـ)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعةدار إحياء التراث العربي، ط٤ ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
١٠٣. صبري، مصطفى، **موقف العقل والعلم والعالم** من رب العالمين وعباده المرسلين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
١٠٤. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني بيروت، مكتبة المدرسة بيروت. ١٩٨٢م.
١٠٥. ضاهر، عادل، الفلسفة والمسألة الدينية، دار نلسن. ط١ ٢٠٠٨م.
١٠٦. الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، بتعليق: مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، (٣/ ٢٧٤)، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر-لبنان. ١٤٢١هـ.
١٠٧. الطوسي، نصير الدين، تجريد الاعتقاد مع ضمن شرحه المسمى تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، وهو المشهور بالشرح القديم للتجريد، للعلامة شمس الدين الأصفهاني (٧٤٩هـ)، تحقيق. د. خالد بن حماد العَدواني، طبعة دار الضياء-الكويت، ط١، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

١٠٨. العاكوب، عيسى علي؛ الشتيوي، علي سعد، الكافي في علوم البلاغة العربية، الكتاب الأول: المعاني. منشورات الجامعة المفتوحة. ١٩٩٣.
١٠٩. عبد الرحمن، طه، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٧.
١١٠. العراقي، زين الدين، تخرج أحاديث الإحياء، مطبوع على هامش إحياء علوم الدين.
١١١. العقاد، عباس محمود، الله، كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، المكتبة العصرية، بلا تاريخ.
١١٢. عوض، رمسيس، الإلحاد في الغرب، سينا للنشر. الانتشار العربي. ط١ ٢٩٩٧.
١١٣. عون، فيصل بدير، الفلسفة الإسلامية في المشرق، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس، ١٩٨٢.
١١٤. عون، فيصل بدير، الفلسفة الإسلامية في المشرق، مكتبة الحرية الحديثة، ١٩٨٢.
١١٥. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، ت: ٥٠٥هـ، المنقذ من الضلال، المكتبة الثقافية – بيروت / لبنان – تحقيق: محمد محمد جابر.
١١٦. الغزالي، محمد بن محمد، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ومعه تخريج أحاديث الإحياء للعراقي.
١١٧. الغزالي، محمد بن محمد الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، تهافت الفلاسفة، طبعة سليمان دنيا، دار المعارف، ط٦.
١١٨. الغزالي، محمد بن محمد بن محمد، أبو حامد، (٤٥٠-٥٠٥هـ)، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار المنهاج.
١١٩. الغزالي،الحكمة في مخلوقات الله عز وجلَّ، في ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
١٢٠. الغزنوي الحنفي، جمال الدين أحمد بن محمد، كتاب أصول الدين، تحقيق: الدكتور عمر وفيق الداعوق، دار البشائر الإسلامية – بيروت – لبنان – ١٤١٩ – ١٩٩٨، ط١.
١٢١. الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق د. ألبير نصري نادر، دار المشرق ط٢، ١٩٦٨، بيروت لبنان.
١٢٢. الفارابي، أبو نصر، الرسائل الفلسفية الصغرى، شرح رسالة زينون الكبير اليوناني، ت: د. عبد الأمير الأعسم، ط١-٢٠١٢م، دار التكوين.

١٢٣.الفارابي، أبو نصر، رسالة إثبات المفارقات، في ضمن مجموعة الرسائل الصغرى. ت. د. عبد الأمير الأعسم.
١٢٤.الفارابي، أبو نصر، رسالة التعليقات. تحقيق د. عبد الأمير الأعسم في ضمن مجموع اسمه الرسائل الفلسفية الصغرى. التكوين
١٢٥.الفارابي، أبو نصر، مقالة في معاني العقل للمعلم الثاني الفارابي، في ضمن: رسائل الفارابي، مكتبة الأسرة ٢٠٠٧.
١٢٦.الفارابي، فصوص الحكم، في ضمن الرسائل الفلسفية الصغرى، تحقيق، د. عبد الأمير الأعسم. دار التكوين. ٢٠١٢م.
١٢٧.الفارابي، محمد بن محمد بن طرخان، أبو نصر، فصوص الحكمة، مع شرحها، للسيد إسماعيل الحسيني الشنب غازاني، مع حواشي المير محمد باقر الداماد، تحقيق: علي أوجبي، تهران ١٣٨١ . سلسلة انتشارات، دانشكاه تهران.
١٢٨.الفاضل الخير آبادي، شرح هداية الحكمة، طبعة حجرية هندية. مطبعة شعلة طور، في بلدة كانقور. سنة: شهر رجب سنة سبع وتسعين ومائتين وألف (١٢٩٧هـ).
١٢٩.فودة، سعيد، أصحاب النار ومصيرهم في الكتاب والسنة وآراء الفرق الإسلامية، دار الفتح، ط١ ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
١٣٠.فودة، سعيد، تفنيد الأسس النظرية والعملية للإلحاد، وهو نقد لكتابين للدكتور عادل ضاهر، أولهما تأملات في مفهوم الفعل الإلهي، وثانيهما نقد الصحوة الإسلامية. دار الضياء. ط١ ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.
١٣١.فودة، سعيد، رفع الاشتباه عن كلية لفظ الإله، مطبوعات الأصلين، الطبعةالأولى: ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م
١٣٢.القاضي عبد الجبار، بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقق د. عبد الكريم عثمان مكتبة وهبة-القاهرة، ط١ ١٣٨٤هـ-١٩٦٥م.
١٣٣.القبَّانجي، أحمد، التوحيد والشهود الوجداني، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي. ط١ ٢٠٠٢-١٤٢٣هـ.
١٣٤.القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف (المتوفى: ٦٤٦هـ) إخبار العلماء بأخيار الحكماء

١٣٥.كانط، إيمانويل، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا. المنظمة العربية للترجمة. ط١، تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٨.
١٣٦.كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة. مركز الإنماء القومي.
١٣٧.كرم، يوسف، الطبيعة وما بعد الطبيعة، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
١٣٨.كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار القلم. بلا تاريخ/ طبعة.
١٣٩.كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر.
١٤٠.كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم بيروت لبنان، بلا تاريخ/ طبعة.
١٤١.كريسون، أندريه، باسكال، حياته، فلسفته، متخبات، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات بيروت لبنان. ط٣ ١٩٨٢.
١٤٢.الكندي، أبو يرسف يعقوب بن إسحاق، الفلسفة الأولى إلى المعتصم بالله، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، مؤسسة دار الكتاب الحديث، ط٢ بيروت ١٩٨٦م.
١٤٣.الكندي، أبو يرسف يعقوب بن إسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، رسالة إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جرم العالم، حققها وأخرجها محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر، ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م.
١٤٤.الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، رسائل الكندي الفلسفية، حققها وأخرجها: محمد عبد الهادي أبو ريدة. دار الفكر العربي. مطبعة الاعتماد بمصر، ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م.
١٤٥.كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢.
١٤٦.كوشل، كارل يوسف، الأديان من التنازع إلى التنافس، لايسنج وتحدي الإسلام، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، وما بعدها.نشر: كلمة، أبو ظبي للثقافة والتراث. ط١ ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
١٤٧.كولنز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة د. فؤاد كامل. مكتبة غريب. ١٨٧٣. القاهرة.

١٤٨. لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات-بيروت-باريس، ط٢ ٢٠٠١.

١٤٩. اللاهيجي، عبد الرزاق، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، تحقيق: أكبر أسد علي زاده، مكتبة التوحيد إيران. ط١-١٤٣٠هـ.

١٥٠. اللقاني، برهان الدين إبراهيم، هداية المريد لجوهرة التوحيد، تحقيق: مروان حسين عبد الصالحين البجاوي، دار البصائر، ط١ ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

١٥١. ليبنتز، المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، مطبوع مع المونادولوجيا.

١٥٢. ليبنتز، جوتفريد فيلهلم، المونادولوجيا، نقلها إلى العربية، د. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٨.

١٥٣. ليبنتز، جوتفريد فيلهلم، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ترجمة د. أحمد فؤاد كامل. دار الثقافة للنشر والتوزيع. طبعة سنة ١٩٨٣م.

١٥٤. الماتريدي، أبو منصور، كتاب التوحيد، تحقيق بكر طوبال أوغلي، محمد آروشي، دار صادر ببيروت، ومكتبة الإرشاد بإستانبول. ط١ ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

١٥٥. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، (المتوفى: ٤٥٠هـ) أدب الدنيا والدين.

١٥٦. متى كريم، الفلسفة الحديثة، عرض نقديّ، طبعة: الكتاب الجديد، سنة٢٠٠٠

١٥٧. مرحبا، عبد الرحمن، الكندي، الكندي فلسفته-منتخبات، د. عبد الرحمن مرحبا، منشورات عويدات-بيروت-باريس، ط١ ١٩٨٥.

١٥٨. ملا خُسْرَوْ، محمد بن فرامُرز، مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول، تحقيق: إلياس قبلان التركي، دار صادر. ط١ ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

١٥٩. الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق د. محمد زينهم محمد عزب. مكتبة مدبولي القاهرة. ط١ ١٩٩٣م-١٤١٣هـ

١٦٠. موسى، سلامة، نشوء فكرة الله وتطورها، مقالة نشرت في اليوم والغد-القاهرة-١٩١٤،ثم حذفت منها! وأعيد نشرها في كتاب: حرية الاعتقاد الديني، مساجلات الإيمان والإلحاد منذ عصر النهضة إلى اليوم، تصنيف وتقديم محمد كامل الخطيب، رابطة العقلانيين العرب. ط١ ٢٠٠٥.

١٦١.النشواتي، محمد نبيل، الإعجاز الإلهي في خلق الإنسان، وتفنيد نظرية داروين. دار القلم، ط١ ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

١٦٢.النيسابوري، فخر الدين الإسفراييني، من أعلام القرن السادس، شرح كتاب النجاة، قسم الإلهيات، تحقيق د. حامد ناجي أصفهاني، ط١، ١٣٨٣هـ، سلسلة انتشارات، مركز بين المللي كفتكوي تمدن ها.

١٦٣.وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع- القاهرة٢٠٠٧م.

١٦٤.اليزدي، عبد الله، حاشية الملا عبدالله اليزدي على تهذيب المنطق، طبعة أهل البيت، مع تهذيب المنطق، ط٢. ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

المراجع الأجنبية

a-Books:

1. Ahluwalia, Libby, Understanding Philosophy of Religion, Oxford University press, 2008.
2. Craig, William Lane, GOD A Debate Between A Christian and An Atheist, Oxford University Press, 2004.
3. Craig, William Lane, **Philosophy of Religion, classic and contemporary issues**, Edited by: Paul Copan and Chad Meister, Blackwell Publishing,2007.
4. Craig, William Lane, The Cosmological Arguments From Plato to Leibniz, Wipf and Stock Publishers Eugene, Oregon, 2001.
5. Debating Design from Darwin to DNA, Edited by: William Dembski, Michael Ruse, Cambridge University Press, 2004.
6. Discorse of method, by Rene descartes, London published by J.M.Dent & Sons. Ltd. And in New Yourk by P.Dutton &CO, 1912.
7. **Encyclopedia of Mathematics**, Thosmon.
8. Flint, Robert, THEISM-Being The Baird Lecture For 1876, 7th edition, 1896, Nye Yourk, Charles Scribner's Sons
9. Geisler, Norman, **Philosophy of Religion**, , Zondervan Publishing House-1974- Printed in the Unites States of America.
10. Gilson, Etienne, **The Philosophy of St. Bonaventure**, translated from French by Dom Illyad Tretowan, Published by: St. Anthony Guild Press, Partnerson, N.J, 1965
11. Hume, David, **Dialogues Concerning Natural Religion**,The Second Edition, London M.DCC.LXXIX
12. Inwagen, Peter, Ontological Argument, Printed in: Acompanion to Philosophy of Religion, edited By: Charles Taliaferro, Paul Drader, and Philip L. Quinn, , Wiley-Blackwell,2010.
13. Jordan, Jeffrey; Pragmatic Arguments and Belief in God, A Companion To Philosophy Of Religion, 2nd Edition, Wiley-Blackwell 2010
14. Keyser, Leander S. , A System of Natural theism, The German Literary Board, 1917.
15. Lumer, christoph, Practical Arguments for Theoretical Theises.
16. Mackie, J.L. , The Miracle of Theism , Arguments for and against the existence of GOD, Clarendon Press. Oxford, 1982
17. Mackie, J.L. ,**The Miracle of Theism**, Clarendon Press. Oxford, 1982

18. Merriam Webster's Collegiate Dictionary 11th edition, 2003, under: teleology, and: logy.
19. Murray, Michael J.; Rea, Michael, An **Introduction to the Philosophy of Religion**, Camridge University Press, 2008.
20. Oppy, Graham , **The Ontological Argument**, in: **Philosophy of Religion, Classic and Contemporary Issues**, edited by Paul Copan and Chad meister.
21. Oppy, Graham, Arguing about GOD, Cambridge University Press 2006
22. Oppy, Graham, The Ontological Argument, Published in: Philosophy of religion, Editors: Paul Copan and Chad Meister, Blackwell.
23. Owen. H.P. , Why morality implies the existence of God, in: Philosophy of Religion a guide and anthology, Editor: Brian Daves. OXFORD University Press. 2000.
24. Plantinga, Alvin, God and Other Minds, Cornell University Press, 1990.
25. Plantinga, Alvin, God Freedom and Evil, William B. Ferdmans Publishing Company, 1974, reprinted 2002
26. Pruss, Alexander R, **Some Recent Progress on the Cosmological Argument**, 2006.https://bearspace.baylor.edu/Alexander_Pruss/www/papers/RecentCosmoProgress.pdf
27. Raw, William L., The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion, Cosmological Argument, Blackwell Publishing, 2005.
28. Row, william L., **The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion**:**Cosmological Arguments**. Edited by: William E. Mann, Balckwell Publishing, 2004
29. Rutten, Emanuel, **A Critical Assessment of Contemporary Cosmological Argument Towards a Renewed Case for Theism**, Amsterdam 2012, Printed in The Netherlands by Wohrmann Print Service, 2012.
30. St. Anselm Proslogium; Monologium; an appendex in behalf of the fool By Gaunilon
31. The Cambridge Dictionary of philosophy, 2nd edition. General Editor: Robert Audi, Cambridge University Press, 1999.
32. The ontological Argument. Printed in: **Philosophy of Religion**, Blackwell Publishing.
33. Thompson, Mel, Understand the philosophy of Religion, Teach Yourself, Hoddar Education, 2011.
34. Weisstein, Eric. W, **CRC Concise Encyclopedia of Mathematics**, CRC press, 1999.
35. Williams, Peter S. (MA, Mpgil), Can Moral Objectivism Do Without God
36. Wright, William Kelley, **A Student's Philosophy of Religion**, The

Macmillan Company, 1922.
37. Yandell, Keith , God, Man and Religion –readings in the philosophy of religion, McGrtaw-Hill Book Company, 1978.

b-Articles and essays:

1. **20 Arguments For God's Existence** by Dr. Peter Kreeft: http://www.strangenotions.com/god-exists/
2. Craig, William Lane, Five Arguments for GOD, **Five Arguments for God** - The Gospel Coalition
3. Craig, William Lane, The New Atheism and Five Arguments for God http://www.reasonablefaith.org/the-new-atheism-and-five-arguments-for-god#ixzz2yEkt2eB8
4. Haah, Kevin L, A Case for the Existence of God: http://ftp.hahrnet.com/kevin/a%20case%20for%20the%20existence%20of%20god.pdf
5. Hájek, Alan; Pascal's Wager: http://plato.stanford.edu/entries/pascal-wager/
6. Kevin, David K. , What is Game Theory? http://levine.sscnet.ucla.edu/general/whatis.htm
7. Peter, Byrne, Moral Arguments for the Existence of God http://plato.stanford.edu/entries/moral-arguments-god/.
8. Reichenbach,Bruce, Stanford Encyclopedia,**Cosmological Argument,** First published Tue Jul 13, 2004; substantive revision Fri Oct 26,2012. http://plato.stanford.edu/entries/cosmological-argument/
9. Ross, Don, Game theory: http://plato.stanford.edu/entries/game-theory/
10. Tegmark,"Is The theory of Everything Merely the Ultimate Ensemble Theory? , he published it in Annals of physics 270, 1-50, 1998 http://arxiv.org/pdf/grqc/9704009.pdf
11. The Formal Argument:http://www.philosophyofreligion.info/theistic-proofs/the-moral-argument/the-formal-moral-argument/
12. The Kantian Moral Argument: http://www.philosophyofreligion.info/theistic-proofs/the-moral-argument/the-kantian-moral-argument/
13. Varzi, Achille, **Mereology**, First published Tue May 13, 2003; substantive revision Thu May 14, 2009. http://plato.stanford.edu/entries/mereology/

c-Web-sites

1. **Arguments: Validity and Soundness:** http://www.unc.edu/~theis/phil32/arguments.html
2. http://ar.wikipedia.org/wiki/
3. http://ar.wikipedia.org/wiki/
4. http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B1%D9%87%D8%A7%D9%86_%D8%A8%D8%A7%D8%B3%D9%83%D8%A7%D9%84
5. http://en.wikipedia.org/wiki/Big_Bang
6. http://en.wikipedia.org/wiki/Big_Bang
7. *http://en.wikipedia.org/wiki/Heisenberg_uncertainty_principle*
8. *http://en.wikipedia.org/wiki/Indeterminism*
9. http://plato.stanford.edu/entries/anselm/
10. http://plato.stanford.edu/entries/pragmatic-belief-god/#JSMilLicHop
11. http://www.scandalon.co.uk/philosophy/ontological_descartes.htm
12. Philosophy of Religion
13. The university of North Carolina ،

    http://www.unc.edu/~theis/phil32/ontological.html